OBRAS DE
ISMAEL QUILES S.J.

28

EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD



EDICIONES UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

ISMAEL QUILES, S. J.

EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD

CON EL AUSPICIO DE LA

FUNDACIÓN "SER Y SABER"

OBRAS DE
ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. – ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978)
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial)
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. – LA PERSONA HUMANA (1980)
Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3. – INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983)
1. Filosofar y vivir.
2. Qué es la filosofía.
3. Introducción a la filosofía.
4. Autorretrato filosófico.

Vol. 4. - FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985)
1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.
3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
4. Qué es el catolicismo.

Vol. 5. – FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981)

Vol. 6. – FILOSOFÍA Y VIDA (1983)
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y relegion.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. – PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984)
Vol. 8. – QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985)
Vol. 9. – ARISTÓTELES (1986)
Vol. 10. – PLOTINO (1987)
Vol. 11. – QUÉ ES EL YOGA (1987)
Vol. 12. – EL ALMA DE COREA (1987)
Vol. 13. – FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987)
Vol. 14. – ESCRITOS ESPIRITUALES (1987)
Vol. 15. – EL EXISTENCIALISMO (1987)
Vol. 16. – FRANCISCO SUÁREZ, S.J. SU METAFÍSICA (1989)
Vol. 17. – LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989)
Vol. 18. – FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989)
Vol. 19. – LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA (1990)
Vol. 20. – CÓMO SER SÍ MISMO (1990)
Vol. 21. – ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET (1991)
Vol. 22. – ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA (1992)
Vol. 23. – AUTORRETRATO FILOSÓFICO (1992)
Vol. 24. – MI VISIÓN DE EUROPA (1993)
Vol. 25. – INTERPRETACIÓN FILOSÓFICO-HISTÓRICA DEL V° CENTENARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA (1994)
Vol. 26. – MI VISIÓN DE EUROPA (1993)
Vol. 27. – FILOSOFÍA BUDISTA (1997)
Vol. 28. – EL HOMBRE Y LA EVOLUCION SEGUN AUROBINDO Y TEILHARD (2006)

AUSPICIA LA FUNDACIÓN "SER Y SABER"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES S. J.

28

EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD

REIMPRESIÓN

CON EL AUSPICIO DE LA

FUNDACIÓN "SER Y SABER"

1º Edición: 1976

1º Reimpresión: 2007

ISBN 950-14-0009-3 (edición completa)

ISBN 950-14-0006-9 (vol. 5)

ISBN 950 - 492 -107 -1

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

Ediciones Universidad del Salvador. Rodríguez Peña 714 , 3º piso.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Nota Preliminar(*)

(*) Texto extraído de la presentación realizada por el R.P. Ismael Quiles S.J. de *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, en ocasión de su primera edición (1976) como Volumen I de la Colección "Oriente-Occidente" del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas "Oriente-Occidente" (ILICOO).

"Además de las ventajas de todo estudio comparado, es evidente que desde el siglo pasado, cuando un grupo de sabios europeos descubrió una base común lingüística de los idiomas europeos con el sánscrito, y el consiguiente fondo cultural entre ambas regiones, se hizo evidente la hermandad que unía ambos mundos, a pesar de sus marcadas diferencias.

"Si se tiene presente que el hinduismo no sólo se proyectó sobre el sudeste asiático, sino que, sobre todo por el vehículo del budismo, se amalgamó con las tradiciones de China, Japón, Mongolia, Tibet y Corea, crece el interés del estudio comparado de Asia con Europa. La visión cultural del mundo se unifica, sin que las partes pierdan su propio colorido.

"En cuanto a las antiguas civilizaciones del Cercano Oriente y a las lenguas tradicionales semíticas, siempre han estado en estrecha vinculación, a través del común mar Mediterráneo, con toda la historia del continente europeo y posteriormente con América.

"Otro lazo que vincula el Oriente de un manera particular con América, es el de las inmigraciones que desde Asia llegaron a poblar nuestro continente en los tiempos prehistóricos y el de las influencias de épocas más recientes en las culturas precolombinas. Tema de relevancia para el estudio de la población indígena de América.

"El estudio de las llamadas "ciencias del hombre" tiene prioridad para toda la humanidad, y es evidente que una comparación entre los resultados de la sabiduría occidental y de la oriental es necesaria para poder tener el horizonte completo de la experiencia cultural de la humanidad.

"Por otra parte, dentro de la unidad planetaria, cada día más estrecha, que vivimos en el siglo XX, recibimos, aun en el lejano sur de América, el impac-

to de las ideas y de los acontecimientos de todo el mundo, y tenemos la obligación de tomar conciencia de ellos para dialogar, por nuestra parte, con el movimiento total de la cultura y de la vida internacional.

"Tal vez uno de los aportes más importantes del método comparativo, sea el de mostrar cuáles fueron las primeras formas del pensamiento y de la comprensión del mundo por parte del hombre, cuando llegamos a las culturas más originarias de las que descendemos.

"Podríamos entonces acercarnos más al conocimiento del modo de pensar humano subyacente a nuestras culturas. Ello nos ayudaría a comprenderlas mejor y, sobre todo, a comprender con más profundidad el ser íntimo del hombre y su modo originario de relacionarse con el mundo.

"Bien sabemos que éste es un ideal inalcanzable por la vastedad de aspectos históricos y pluridisciplinares que comprende. Pero el hecho de ir descubriendo alguna nueva faceta que nos permita acercarnos más a una comprensión unitaria de la historia de la humanidad y de la naturaleza de las diversas creaciones culturales que han madurado con el tiempo, será una nueva luz para ver mejor al hombre y para comprender con mayor realismo sus problemas pasados y actuales.

"Siguiendo las huellas de los grandes centros de investigación de Europa, de Asia y de los Estados Unidos de América, iniciamos nuestra modesta contribución a esta gran obra de comprensión mutua entre Oriente y Occidente, que, en el fondo, desea clarificar el saber del hombre sobre el hombre para crear un mundo más digno del hombre".

Prólogo

Génesis, sentido y conclusiones

1. Génesis

En 1972, para conmemorar el Centenario de la muerte de Sri Aurobindo, dictamos en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador un curso y un Seminario sobre la filosofía de aquel maestro espiritual de la India moderna. Al mismo tiempo estábamos terminando la redacción de nuestra síntesis del complejo pensamiento de Teilhard, que acaba de aparecer en estos días de 1975 con el título Introducción a Teilhard de Chardin (El cosmos, el hombre y Dios). *Apenas abrimos los densos volúmenes de Aurobindo no pudimos menos de sorprendernos al comprobar las muchas líneas de afinidad que acercaban a ambos pensadores. Por la extensa obra de Aurobindo fluye una entusiasta inspiración mística, a la vez que un sentido apasionado por el cosmos, la naturaleza y la vida material. Ya entonces el seminario sobre Aurobindo, fue en realidad, un estudio comparado de su visión cósmica con la de Teilhard. Para nosotros fue de un interés extraordinario comprobar la convergencia intelectual y espiritual de dos autores que siendo contemporáneos habían trabajado con independencia el uno del otro. La confrontación de los textos y las conclusiones nos confirmaban cada vez más en ello. De aquel impacto surgió el presente estudio comparado.*

2. Sentido

Pronto comprobamos que otro nos habían precedido en dicho trabajo.

Ello confirmó nuestra experiencia directa de la afinidad singular entre ambos autores. Por lo mismo nos pareció que sería útil un aporte más al análisis comparativo de sus ideas, que han ofrecido desde diversos ángulos del planeta y del pensamiento una visión del cosmos inspirada por el más elevado optimismo en el porvenir del hombre.

Nos pareció que sería particularmente interesante subrayar el aporte de estos dos grandes pensadores. Por nuestra parte sintonizamos de inmediato con la conjunción de la pasión por lo divino y por lo humano, por lo trascendente y por lo terrenal que en ellos se manifiesta. Sintonizamos también con el ideal de unidad cósmica. No menos con la mística por la evolución, aunque no podemos acompañarlos hasta el extremo de hacer de la evolución el parámetro absoluto de la realidad en todas sus manifestaciones, incluso las del espíritu.

Por otra parte, bien sabemos que el mundo actual y particularmente América Latina, siente la inquietud de hallar el "nuevo hombre", la "nueva sociedad". Éstas eran justamente las aspiraciones de Aurobindo y Teilhard. Necesitamos precisar los valores en los cuales ese nuevo hombre y esa nueva sociedad se han de apoyar. Necesitamos conocer y respetar mejor la esencia del hombre. Uno y otro tratan de vislumbrar una "humanidad ideal", hacia la cual queremos ir; es notable que ambos tengan un profundo sentido social, en virtud de su pasión por la "unidad" que extienden a la sociedad y a la vida del pensamiento y del espíritu. Aurobindo habla de un socialismo pero profundamente democrático, sin dictadura ni del propio Estado. Teilhard habla de la "socialización" y de la unidad, pero ello ha de ser sin presión externa, para que la sociedad no se convierta en un "hormiguero". Ambos coinciden en que la única energía social constructiva es la energía del amor. Por eso ambos proclaman a la vez la libertad interior que ha de gozar cada hombre y rechazan el empeño por llegar a la unanimidad por la violencia externa.

Otro punto de gran interés para nosotros fue la circunstancia de que uno de los autores proviniese de la cultura oriental y otro de la occidental. El estudio comparado de experiencias humanas, así como de sus respectivas formulaciones, es para nosotros un elemento valioso para comprobar cuáles son los

rasgos fundamentales del hombre y el ideal que, como individuo y como sociedad, debe orientarlo. En medio de las diferencias de ambiente, aparecen rasgos que precisamente coinciden con los que comúnmente asignamos a la esencia del hombre. Aquí se halla entonces la base del diálogo humano fundamental, para la mutua comprensión entre Oriente y Occidente, y, en general, entre los diversos pueblos y culturas.

No ha sido, pues, una mera curiosidad para nosotros el estudio comparado de Teilhard y Aurobindo. En realidad, éste ha sido un medio para profundizar nuestras investigaciones filosóficas personales sobre la esencia del hombre mismo, su sentido y su destino. No eran las personas y las ideas de Aurobindo y Teilhard las que en primer término nos interesaban, sino los temas del hombre, a fin de que la humanidad contemporánea pudiese comprenderse mejor, resolver más humanamente sus problemas, y preparar un mejor futuro para los hombres que recibirán la sociedad que les hayamos configurado.

Aunque no hemos querido hacer referencias explícitas frecuentes a nuestro pensamiento, para no desviar la atención de los lectores de Teilhard y Aurobindo, el estudio comparado de ambos ha sido de gran utilidad para las investigaciones filosóficas en que estamos orientados, sintetizadas en lo que hemos llamado la "in-sistencia", como esencia originaria del hombre. Tanto Teilhard como Aurobindo nos han aportado valiosos análisis sobre los rasgos fundamentales de la realidad del hombre, que esperamos utilizar en próximos trabajos de nuestra antropología filosófica.

3. Conclusiones

Los lectores desearán conocer los resultados básicos a los que hemos podido llegar, después de un largo y trabajoso recorrido a través del pensamiento de Teilhard y Aurobindo. Con frecuencia resultaba difícil sintetizar con precisión sus ideas sobre un tema determinado, ya que ambos matizan con fórmulas repetidas su propia concepción. Mucho más difícil era establecer una compa-

ración que fuese a la vez objetiva e iluminadora En un trabajo científico de esta naturaleza es fácil entrar en la zona de visiones subjetivas, con el afán de acercar entre sí a dos pensadores.

Por eso hemos querido comparar más bien las intuiciones fundamentales de cada uno, que, en rigor, unas veces recibidas de otras fuentes, otras veces originales, han integrado las cosmovisiones respectivas.

Es evidente que los dos problemas que debíamos dilucidar en torno de la coincidencia entre Aurobindo y Teilhard eran los siguientes: primero, ¿ha existido, efectivamente, entre Aurobindo y Teilhard una coincidencia especial, notable, que con exclusividad se encuentra entre ellos dos respecto de los otros autores evolucionistas de su tiempo?; segundo, ¿cuál es la explicación o explicaciones de esta especial coincidencia?

Ahora bien, acerca de lo primero, la comparación de los textos de Aurobindo y Teilhard hecha a lo largo de esta obra, muestra claramente una coincidencia tan estrecha, que no es posible hallarla entre otros dos autores, aun aquellos que de alguna manera podían parecer más afines, como es el caso de Bergson, quien sin duda fue una fuente de inspiración común, en no pocos aspectos, para nuestros dos escritores.

En cuanto a la explicación de este fenómeno, nuestra conclusión es que dada la especial afinidad, y, por así decirlo, exclusiva afinidad que existe en una serie de puntos fundamentales entre ambos autores, ésta no se puede explicar por aquel patrimonio común de ideas evolucionistas vigentes en los primeros decenios del siglo XX, que, sin duda, ambos conocieron y admitieron

Por consiguiente, hay que hallar en otra dirección la explicación última de esta fundamental coincidencia. Ahora bien, la explicación la hallamos en el hecho de que las experiencias personales de ambos autores llegaron a un nivel similar de las vivencias humanas profundas, y, por ello, era lógico que llegasen a conclusiones y aun formulaciones muy parecidas.

Nos ha sido de suma utilidad la explicación dada por Julián Huxley acerca del hecho de la coincidencia de sus conclusiones con las de Teilhard, a pesar de que ambos partían de posiciones distintas y de que trabajaron con indepen-

dencia el uno del otro. Ambos se movieron, dice Huxley, en el mismo plano de una interpretación de los fenómenos biológicos de la naturaleza y desde un presupuesto común también, es decir, de una aceptación y descripción de dichos fenómenos sin prejuicios. Era lógico que llegasen a conclusiones parecidas, en ese mismo plano.

Pero hay aspectos en los cuales Teilhard difiere profundamente de Huxley y coincide con Aurobindo. ¿Cómo explicar esta ulterior coincidencia entre ambos autores? Aplicando el mismo principio, diremos que ambos tuvieron experiencias de un plano más profundo que el simplemente biológico o el aspecto externo de los fenómenos de la naturaleza. Descubrieron una realidad o un aspecto más íntimo de la realidad de esos fenómenos, y, al describir esa experiencia común, debían coincidir. Es lo que se llama el aspecto trascendente, es decir, la realidad trascendente que se muestra a través de la misma evolución cósmica de la naturaleza.

La coincidencia de este testimonio de Aurobindo y Teilhard refuerza, sin duda ninguna, su valor mismo, y nos está mostrando que no hacen más que revelar una dimensión humana común, y, por tanto, nos descubren aspectos de la naturaleza humana, que muestran al hombre y a la humanidad escalones más elevados hacia ideales cada vez mayores.

Es ésta una contribución que la ciencia, la filosofía y la humanidad deben conocer y aprovechar.

El hecho de que un autor sea oriental y otro sea occidental refuerza más todavía el valor de la experiencia y del testimonio, ya que no se debe el fenómeno a una cultura determinada, sino que trasciende las religiones y las culturas.

Esperamos que estas conclusiones pongan de relieve el aporte valioso de Aurobindo y Teilhard.

Buenos Aires, junio de 1975.

NOTA SOBRE EL EVOLUCIONISMO

Debemos aclarar que el objeto de esta obra no es el análisis de las doctrinas de Aurobindo y Teilhard en sí mismas, sino un estudio comparativo. Por ello, sólo indirectamente hacemos alguna valoración, cuando ésta es de alguna utilidad para hacer resaltar las coincidencias o diferencias. Lo que aquí nos interesa es el comprobar el fenómeno de la coincidencia especial de dos autores tan distantes entre sí, aunque contemporáneos.

Los lectores desearán, sin embargo, conocer nuestra opinión acerca del evolucionismo. Pueden verla en nuestra obra sobre Teilhard, donde expresamos nuestro parecer sobre la evolución. Pero vamos a sintetizar aquí nuestro pensamiento, teniendo en cuenta que, ante todo, miramos el tema desde el punto de vista filosófico.

Tanto Aurobindo como Teilhard tienen una visión evolucionista integral, que abarca toda la realidad cósmica, la materia y el espíritu, todas las manifestaciones del ser.

De hecho, para ellos la evolución es una ley del ser, una ley ontológica. Toda realidad está sujeta al proceso de la evolución.

Según Aurobindo, el mismo Absoluto, aunque en sí es inmutable, es el que en el fondo involuciona y evoluciona en el proceso cósmico.

Teilhard distingue más claramente a Dios del mundo creado, pero, según él, hay, sin embargo, cierta vinculación necesaria entre Dios y la evolución, ya que atribuye a Dios una necesidad de crear, y toda creación ha de ser, según él, necesariamente evolutiva.

Teilhard ha tratado de conformar su evolucionismo con la doctrina católica que afecta, ante todo, a la creación del primer hombre. Hasta qué punto lo haya logrado, hemos tratado de analizarlo en nuestra obra *Introducción a Teilhard de Chardin*, ps. 48-53.

He aquí, pues, nuestra opinión sobre la evolución:

1. Admitimos, como más conforme con los hechos, la hipótesis de la *evolución biológica*, incluso en lo que respecta al cuerpo humano.

2. El tránsito de la materia a la vida y de la vida al espíritu por estricta evolución, no está probado por la ciencia. La filosofía no encuentra tampoco razón suficiente de ese paso, a no ser que la materia tenga en sí principios superiores a ella misma, lo que no parece demostrable empíricamente. La hipótesis de las posibilidades intrínsecas a la materia (vitales y espirituales) resolvería filosóficamente el problema, pero habría que comprobarla científicamente. Hacemos nuestro el parecer de R. J. Nogar sobre la evolución extendida a toda la realidad, desde el punto de vista científico: "La evolución, como proceso de desarrollo unívoco que empezase en el hidrógeno y terminase en el hombre, no ha sido establecida. La historia del universo puede haber sido más o menos parecida a la que supone esta teoría, pero también puede haber sido distinta. Esta clase de afirmaciones, en boca de los científicos que exponen su opinión sobre el estado de la tesis de la evolución, da la impresión de que la ciencia ha establecido la existencia de un proceso universal y unívoco de evolución gradual, lo que dista mucho de corresponder a la realidad" (*La evolución y la filosofía cristiana*, p. 243). La *evolución absoluta*, o, como nosotros decimos, ontológica, es decir, como ley de toda realidad y de toda actividad del ser, no sólo no responde a las pruebas filosóficas, sino que carece de base científica. En realidad no parece que pueda probarse ni por la experiencia ni *a priori* que toda novedad en el ser o en su actividad deba producirse por la vía estricta de la evolución. Es lo que Nogar ha denominado el evolucionismo como "ideologías", que no tiene base sólida ni científica ni filosófica, aun cuando los místicos de la evolución parecen proclamarla o, por lo menos, presuponerla.

3. Por otra parte, es indudable que la experiencia en lo más grande y en lo más pequeño del cosmos, del universo natural, material, biológico y espiri-

tual, nos ofrece la comprobación de la "unidad cósmica" y del proceso ascendente, en su conjunto de la vida y del espíritu. Aquí la experiencia y la filosofía nos muestran que hay un principio único de un proceso coherente y teleológico.

4. El principio único, por ser "principio" y por actuar como una teleología, está al principio y al fin del proceso de la evolución; por lo mismo, es aprehendido como "trascendente" al proceso pero lo garantiza en cada momento. Es fácil aplicar a este principio la idea de Dios. La personalidad de Dios, así como la personalización son la base y la meta última del proceso de la creación, tesis de Teilhard, con la que simpatizamos, conforme a nuestra filosofía in-sistencial.

5. Es evidente que la acción del Principio Trascendente no se realiza sólo "desde afuera" del proceso, como una fuerza "extraña" que conduce mecánicamente la marcha del cosmos. Aunque distinto del cosmos y de su proceso, está presente en el interior de él y mantiene el impulso natural inmanente de la evolución, sea ésta de la materia, de la vida o del espíritu.

6. La experiencia nos dice que cierto impulso natural inmanente a la materia, a la vida y al espíritu, lleva adelante el proceso cósmico: los filósofos y los científicos lo han designado de diversas maneras, pero la realidad a que apuntan es la misma: impulso creador, energía cósmica, élan vital, etc.

7. Lo que no parece probado todavía es la forma concreta en que se realiza el proceso de la evolución, es decir, cuál de las varias hipótesis posibles es la que, de hecho, responde más a la realidad del mismo:

1) El proceso cósmico ¿se cumple por vía estrictamente evolutiva? En tal caso la materia primigenia contendría en sí todos los elementos que le permitirían evolucionar hacia la vida, la conciencia, el espíritu. Es decir, la materia primigenia sería, a la vez, ya vida y espíritu, aunque éstos no se manifestarían. Ninguna especial intervención del Criador sería entonces necesaria, sino que, dadas las condiciones, se manifestaría lo que *ya* en sí contenía la materia.

2) El proceso cósmico ¿se cumple, no por vía estrictamente evolutiva, sino solo dentro de ciertos límites, es decir, dentro de una misma esfera de la realidad (v.g., de la materia, de la vida o del espíritu), pero en determinados "puntos críticos" se requiere una "especial" intervención del principio creador?

Nosotros creemos que la experiencia, la ciencia y la filosofía parecen favorecer más esta segunda hipótesis.

En el caso especial de la creación del hombre, la fe nos enseña que hubo *de hecho* esa "especial" intervención de Dios.

INTRODUCCIÓN

Notas biográficas

1. SRI AUROBINDO GHOSE

Nació en Calcuta, la capital de Bengala en India, el 15 de agosto de 1872[1].

"Sri" es un término sánscrito que significa "venerable", "señor", "excelente" y se usa en señal de respeto.

"Aurobindo" es su nombre personal y significa "loto" en sánscrito (aravinda). "Ghose" es el nombre de la familia Su padre, Krishna Dhan Ghose, era médico y funcionario de la administración publica Deseoso de dar a su hijo una cultura inglesa, no le enseñó la lengua de Bengala y a los cinco años (1877) lo envió a la escuela de unas monjas irlandesas en Darjeeling (Loretto Convent School). Dos años después (1879) lo llevó consigo a Inglaterra y lo dejó allí, junto con otros dos de sus hijos, a cargo de un Pastor protestante en Manchester En la casa de éste recibió su educación primaria, perfeccionó el inglés e inició el estudio del latín y francés. De 1884 a 1890 estuvo en la escuela de San Pablo (St. Paul School) de Londres, donde realizó los estudios

1 Aurobindo no quiso escribir su autobiografía.

La fuente más importante para la biografía de Aurobindo son los comentarios hechos por él mismo sobre aspectos de su vida, sea en algunas cartas a los amigos, sea también en las correcciones y precisiones a las biografías escritas por tres de sus seguidores. Aquéllas se hallan recogidas sistemáticamente en el vol. 26 de la "Sri Aurobindo Birth Centennial Library", con el título *On himself* De especial interés para sus años de estudiante en Inglaterra y su agitada actividad política en la India es la sección 1 de la parte primera. "Life before Pondichery" Despues de estas forzadas referencias autobiográficas, las mas autorizadas fuentes son A B. Purani, *The life of Sri Aurobindo, A Source-Book*, Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1958, 2ª ed 1960, 3ª ed.

secundarios. En 1890 obtuvo una beca para el King's College de Cambridge, para hacer la carrera del Servicio Civil de la India.

Ya desde los primeros años de su educacion, Aurobindo dio muestras de una inteligencia precoz. Leía con avidez los clásicos y los modernos, la literatura, poesía, historia y las obras político-sociales. Además del inglés y francés, latín y griego, estudió también el alemán, el italiano y algo de español[2]. Leyó no sólo los clásicos, sino también las obras de los revolucionarios alemanes, franceses e italianos. Leía con gran rapidez y retenía casi de memoria los libros leídos.

El padre de Aurobindo había dado instrucciones ya al Pastor Brewett para que formase a sus hijos en estricta mentalidad europea y no tuviesen contacto siquiera con los otros indios que vivían en Inglaterra. Pero pronto se despertó en Aurobindo un fuerte nacionalismo y la consiguiente reaccion contra Inglaterra. En Cambridge formó parte de una agrupación secreta de estudiantes indios "El loto y el puñal", que exigían la independencia de la India[3]. Sus arengas al grupo fueron notables.

Como una reacción contra Inglaterra, una vez cumplidos todos sus estudios no quiso presentarse al examen del último requisito, la equitación, renunciando así al título que lo habilitaría como funcionario del Servicio Civil.

Era el mes de noviembre de 1892.

En enero de 1893 desembarca en la India y, al pisar el suelo patrio, siente una gran paz y felicidad interior pero, al mismo tiempo, se aviva su pasión por la independencia y la superación de la pobreza del pueblo de la India.

Desde entonces inicia una gran campaña revolucionaria por medio de

1964, y más actualizado todavía K. R. Srinivasa Iyengar. *Sri Aurobindo. A biography and a history*. Sri Aurobindo International Center of Education, Pondichery, 3ª ed. 1972, 1ª ed. 1945, 2ª ed. 1950. Esta obra contiene una excelente bibliografía, ps. 1425-1437. Los lectores de habla española pueden ver una síntesis biográfica en los capítulos I, X y XI de la obra de Satprem, *Sri Aurobindo ou l'aventure de la conscience*. Bouchet-Chastel, Paris, 1964, trad. esp. por R. Barrios, Ed. El Caballito, México, 1970, con el título *El yoga integral de Sri Aurobindo o la aventura de la conciencia*.

2 Ver *On himself*, BCL, vol. 26, ps. 1-3.

3 Ibid., p. 4

escritos, discursos, acción política, organización y propaganda. En 1906 funda con otro ferviente nacionalista un periódico, *Bande Mataram*, en que se postula por primera vez la independencia de la India y funda también un partido extremista con un programa de boicot sistemático a la administración inglesa. En 1907 es arrestado con la acusación de sedición por sus escritos. Llega a ser el *leader* del Partido Nacionalista de la India[4] y preside en diciembre de 1907 la Conferencia Nacionalista en Surat. En mayo de 1908 es acusado de participar en una conspiración y pasa un año en la cárcel de Alipore. Es, al fin, declarado inocente en mayo de 1909, pero siempre resulta un revolucionario sospechoso para el gobierno inglés. Continúa su febril actividad revolucionaria un año más, pero en marzo de 1910, obedeciendo una "orden interior" de lo alto, Aurobindo se retira a Pondichery, la posesión francesa al sur de la India, donde quedaba al abrigo de la persecución de las autoridades inglesas.

Pero entretanto se había operado en Aurobindo un profundo cambio interior. A fines de 1907 halló un yoga que lo interesó en sus prácticas. Aurobindo quería en un principio aprovechar los poderes secretos del yoga para trabajar más eficazmente en su lucha revolucionaria por la independencia de la India. Busca un maestro, el yoga Vishnu Bhaskar Lele, quien le pide que haga tres días de retiro bajo su dirección. Aurobindo no había tenido formación religiosa. Su padre se profesaba ateo y no quiso dar educación religiosa a sus hijos. Aurobindo había regresado a la India, ajeno incluso a la tradición religiosa hindú y con la mentalidad racionalista europea. Pero, en el fondo, era un verdadero místico. Le faltaba sólo el clima para que su espíritu despertase a la conciencia de lo divino. Y en esos tres días tuvo una experiencia profunda que transfiguró su alma. Él mismo la describe: "En tres días –en realidad en uno– mi mente quedó llena de un eterno silencio que todavía dura"[5], y cuenta que alcanzó la realización del Absoluto impersonal (Brahman) más

4 Ibid., p. 21
5 Ibid., ps. 82-83.

allá del espacio y del tiempo[6] El mundo se le había iluminado en la esencia intemporal que da su verdadera dimensión a las cosas mudables del tiempo Su actividad política, por tres años, es todavía más intensa, pero la realiza guiado por un nuevo signo. Se deja inspirar del Espíritu y sus alocuciones son más deslumbrantes.

Pero él llega a comprender que fracasará una revolución que pretende cambiar el exterior de la sociedad, sin cambiar primero el interior de los hombres. Con estos hombres actuales no podremos lograr la sociedad ideal a que aspiramos. Primero hay que preparar el espíritu Por eso abandona la lucha exterior y la revolución violenta para dedicarse a trabajar por la transformación espiritual de los hombres, camino más lento, pero en el fondo más eficaz, y el modo más adecuado de llegar a esa sociedad justa a que aspiramos[7].

En Pondichery funda un centro de vida espiritual, equivalente a un monasterio o "Ashram" hindú; pero el objeto de Aurobindo no es fundar un simple monasterio, sino reunir un grupo de hombres que den el ejemplo de una sociedad humana ideal, en libertad y amor. Al morir Aurobindo, vivían en torno de él unas mil personas, una verdadera ciudad, que formaban una comunidad de hombres y mujeres deseosos de realizar el ideal social de Aurobindo, es decir, la vida divina en la tierra.

6 Ibid., p. 79 Ver A Purani, o.c., ps 110 y sigs Esta experiencia mística del Absoluto Impersonal el mismo Aurobindo la reconoció como propia de la escuela Advaita, cuya doctrina él mismo no admitía (*On himself*, p 79). Esta escuela niega realidad al mundo fenoménico, la "única realidad es el Absoluto, todo lo demás es ilusión" (maya). Para comprender la posibilidad y el valor de esta experiencia remitimos a los lectores a nuestra obra *Filosofía Budista*, ps 251-297, donde estudiamos el fenómeno del "Nirvana" budista (que en este punto coincide con el Advaita) como experiencia metafísica y mística

7 Satprem sintetiza así esta nueva visión del "yogui revolucionario" "Sri Aurobindo escribía a un discípulo <<si los hombres que combaten son instrumentos que se hallan en manos de los jefes de Estado y de los financieros, éstos, a su vez, son simples títeres que se hallan en las garras de fuerzas ocultas. Cuando se ha adquirido el hábito de contemplar las cosas hasta el fondo, ya no se inclina uno a conmoverse por las apariencias ni siquiera a esperar que los cambios políticos o sociales, o las mudanzas de índole institucional, puedan poner remedio a la situación >> Sri Aurobindo había cobrado conciencia de esas <<enormes fuerzas>> ocultas y de la infiltración constante de lo suprafísico en lo físico, sus energías no se desenvolvían ya en torno de un problema moral –harto somero despues de toda violencia o no violencia-, sino alrededor de un

En 1968, dieciocho años espués de la muerte de Aurobindo, el Ashram ha dado lugar a una verdadera ciudad modelo con el nombre de "Auroville"

Aurobindo se dedicó, sin embargo, más a la meditación que a la organización Era el inspirador, el Maestro, pero su tiempo lo consagró al retiro y a escribir su mensaje. Desde Podichery viene a resultar un maestro espiritual de la India, respetado por los grandes conductores del espíritu y la política del pueblo indio, Rabindranath Tagore, Gandhi, Nehru..

No está aislado de la vida del mundo. Sigue con interes los grandes acontecimientos del siglo XX, las dos guerras mundiales y, sobre todo, el esfuerzo del pueblo de la India por lograr su independencia Ésta llega precisamente el 15 de agosto de 1947, el dia en que Aurobindo cumplía sus 75 años.

La intensa vida interior, espiritual e intelectual, de Aurobindo se volcó en sus escritos, en los que brilla un fervor espiritual, sus intuiciones geniales y su sinceridad y amor a la humanidad Se inspiró en la tradición hindu, principalmente en los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*, pero les dio toques personales (por sus propios puntos de vista y, tal vez, por influencia de su formación occidental), que no siempre parecen ortodoxos para el hinduismo. Pero siempre revelan una elevada y aguda visión de los temas que toca y, sobre todo, una sensibilidad exquisita, propia de un espíritu que amaba la ciencia, la naturaleza material y la vida terrena, siendo a la vez, un poeta y un místico del Espíritu.

Sus obras, escritas en inglés, han sido publicadas en una Edición Conmemorativa del Centenario de su nacimiento (15-VIII-1972), en treinta volúmenes con un total de quince mil páginas.

problema de eficacia, y veia claramente, también por experiencia, que para curar el mal del mundo es preciso curar primero <<lo que en el hombre se halla en la base>> y que nada se puede curar afuera si no se cura primero lo de adentro, porque es la misma cosa, no se puede dominar lo externo si no se domina lo interior, porque es la misma cosa; no se puede transformar la materia externa sin transformar nuestra materia interior, porque es tambien y será siempre la misma cosa, no hay sino una Naturaleza, un mundo, una materia, y mientras queramos proceder al revés, a ninguna parte llegaremos" *El yoga integral de Sri Aurobindo*, p 171

2. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Nació en Sarcenat (Auvergne, Francia) el 1 de mayo de 1881[8]. En 1890 entró en el Colegio de Villafranca de los Padres Jesuitas, donde hizo su bachillerato. Ingresó en la Campañía de Jesús el 20 de marzo de 1899. Se licenció en letras en la universidad de Caen en 1902. Hizo luego sus estudios de filosofía en Jersey, realizó las prácticas como profesor en El Cairo y, finalmente, los estudios teológicos lo cursó en Hastings (Sussex, Inglaterra). Fue ordenado sacerdote en 1912.

Ya durante sus estudios de filosofía en Jersey, comenzó a cultivar su inclinación por la geología y la paleontología Sin embargo, tanto su concepción filosófica como teológica correspondió a un mundo estático, como él diría. Pero, al final de sus estudios de teología, durante los cuales de una manera especial sintió su pasión por el Absoluto y por el ser universal, descubrió también en el cosmos el sentido de unidad y de evolución. Sintió entonces más vivamente la conciencia cósmica y descubrió en la evolución la explicación más adecuada del universo. "Yo tenía 30 años –dice el mismo Teilhard- cuando, abandonando el viejo dualismo estático, me sentí dentro de un universo en evolución dirigida. ¡Todo se dio vuelta!. Se vinieron abajo las nociones adquiridas y experimenté la apertura hacia la cosmogénesis"[9].

Desde entonces comenzó Teilhard a elaborar incansablemente su concepción cósmica, tratando de coordinar su filosofía y teología cristiana con la ciencia, en particular con la paleontología. La evolución era el único marco en que para él podían integrarse.

Durante la guerra de 1914-1918 es movilizado como capellán militar.

8 La mejor biografía de Teilhard nos la ofrece su abundante correspondencia, publicada en varios volúmenes. Ésta nos da lo más importante, que es su vida interior y sus reacciones íntimas. Ver en la Bibliografía las diversas ediciones de las cartas. Entre las biografías sobre Teilhard, tal vez la más autorizada sea la de Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de sa évolution*, Plon, París, 1958; trad. esp. Taurus, Madrid, 1967.

9 Citado por G. Magloire-H Cuypers, *Teilhard de Chardin, l'homme et l'oeuvre*, Éd. Universitaires, París, ps. 24-25.

Theilhard se sumerge en las trincheras y se consagra a sus soldados. Es condecorado con la Medalla Militar y con la Legión de Honor. Sin embargo, las grandes intuiciones de su cosmovisión han ido madurando en medio del fragor de la guerra En 1916 escribe su primer trabajo con las ideas básicas que desarrollará toda su vida. Ya es un místico de la evolución.

En 1919 comenzó a enseñar geología en el Instituto Católico de París. Desde entonces su vida es un intenso ir y venir en frecuente excursiones científicas por Europa, Asia, África y América. La mayor parte de su vida la pasó en China (23 años en total) alternando con viajes científicos a Japón, India, Java, Birmania, Estados Unidos, París.

El triunfo culminante de su vida de paleontólogo fue el descubrimiento del "sinanthropus pekinensis", en la noche de Navidad de 1929.

Durante toda su carrera científica, pero sobre todo a partir de 1946, en que regresa de Pekín a París, está en contacto con los científicos y con los filósofos más prestigiosos de Francia y de Estados Unidos. Su fama crece dia a día. En 1949 da con gran éxito cursos y conferencias en la Sorbona. En 1950 se le nombra miembro de la Academia de Ciencias.

Pero ya desde los primeros años de su enseñanza en el Instituto Catolico de París, cuando comenzó a difundir sus ideas en apuntes privados, Teilhard encontró graves dificultades, acusado por la falta de ortodoxia que presentaban sus escritos. Sus ideas eran originales, pero parecían extrañas y de dudosa ortodoxia[10]. La primera sanción que recibió fue la separación de su cátedra del Instituto Católico de París y el alejamiento de París con destino a Pekín para trabajar allí como paleontólogo[11].

10 Las grandes y permanentes dificultades que experimentó Teilhard a causa de su enseñanza y de sus escritos sa hallan bien sintetizadas por Mgr B. de Solages, *Teilhard de Chardin*, E. Privat, París, 1967, cap. III Le drame et ses conséquences, ps. 41 y sigs.

11 Transcribimos el fragmento de una carta, dirigida a una prima suya, en que Teilhard expresa su reacción interior al recibir la primera grave sanción que lo separaba de hecho de su cátedra del Instituto. Esta actitud espiritual ejemplar la mantuvo Teilhard durante toda su vida en las repetidas dificultades que encontró: "J'espère cependant être arrivé à reprendre le contact avec l'Unique Nécessaire, et donc, à peu près le calme, que je n'avais plus assez depuis quelque temps. Et j'ai vu nettement ce que je n'ai pas cessé de voir depuis six mois (trop obscurément) c'est

Teilhard escribió incansablemente. Pero pasó por la más dura prueba para un intelectual, pues los superiores de su Orden no le permitieron publicar en vida sino unos pocos artículos de carácter estrictamente científico, en que no apareciesen sus ideas filosóficas y su cosmovisión propiamente dicha. Su obra más importante, *El fenómeno humano*, fue y volvió a Roma para ser revisada y nunca se autorizó a Teilhard a publicarla. Por el contrario, en 1947 se le prohibió explícitamente escribir sobre filosofía. En 1948 se le niega la autorización para presentar su candidatura al *Collège de France*. Se le aconsejó limitarse a los escritos propiamente científicos, para los cuales no se le ponía ninguna restricción. En los últimos años de su vida, a partir de 1952, se le mantiene alejado de París, el centro de sus relaciones científicas, y vivió en los Estados Unidos, con breves visitas realizadas a África y Francia La última prueba que recibió fue la no autorización para participar en el Congreso de Paleontólogos que se iba a celebrar en París el 12 de Abril de 1955.

A pesar de estas graves sanciones, que no podían menos que afectar profundamente el ánimo de Teilhard, particularmente sensible, él siempre se mantuvo fiel a su vocación y a la Iglesia, pues estaba seguro de que la Compañía de Jesús y la Iglesia Católica eran el mejor marco para su acción, que la Providencia divina le deparaba. Por lo demás, aun los mejores amigos de Teilhard, como los PP. Valensin, de Lubac y Mons. B de Solages, reconocen que sus fórmulas son ambiguas y que algunas de sus ideas son incorrectas. Ello daba pie a las reservas que los superiores tuvieron que hacerle[12].

Teilhard murió repentinamente en New York, en la fiesta de Pascua de Resurrección, el 10 de abril de 1955, precisamente dos dias antes de que el Congreso de Paleontólogos se iniciase en París.

qu'il n'y a vraiment pour moi qu'une issue posible, à savoir une fidelité, *dominant tout le reste* (sans le détruire), à mon Ordre .. Ou bien, je remets tout en question (ce que je ne peux pas faire, non par crainte des conséquences, mais par conviction). Ou bien il faut que je prenne ma Foi avec toute sa logique· or, celle-ci m'assure essentiellement que rien ne m'arrivera de Dieu qu'en conformité avec mon organisme religieux, par son intermédiaire". Carta del 28-VII-1925, segun Mgr B. de Solages, o.c., ps. 43-44.

12 En 1962, ante la gran difusión que adquirieron las obras de Teilhard, la Congregacion del Santo Oficio creyó necesario señalar sus "ambigüedades" y graves "errores" desde el punto de vista de la doctrina católica. No se condena ninguna opinión determinada. Solo se "exhorta" a los cató-

Sea cual fuere el juicio que se forme de las teorías de Teilhard, nadie puede poner en duda la sinceridad de su fe religiosa y de su deseo de servir a la Iglesia. Teilhard murió habiendo sido fiel a sí mismo y dejó su mensaje con el que pensaba sinceramente hacer un gran servicio a la humanidad y a la misma Iglesia Católica. Ciertamente luchó toda su vida por conciliar "la pasión de la tierra y la pasión de Dios"[13]. Al mismo tiempo obedeció a sus superiores y no permitió que se publicasen en vida sus escritos. A su muerte, por iniciativa de algunos amigos, se editaron las obras de Teilhard y alcanzaron gran profusión, suscitando, como era de esperar, las más encontradas reacciones entre los teólogos y algunos hombres de ciencia.

Parece que el destino de Teilhard es el de ser una figura controvertida. Pero estaba tan seguro de lo que él llamaba significativamente "mi evangelio", que esperaba su triunfo algún día. Ya el 13 de diciembre de 1918, al encontrar las primeras dificultades, y ante una situación que lo iba a acompañar toda su vida y que seguiría después de su muerte en torno de sus ideas, escribía a su prima y confidente Margarita Teilhard, dolorido por el presente pero confiado en el futuro: "Hasta ahora, ninguno de mis mejores amigos me comprende a fondo. Debo tener el aspecto absurdo y vanidoso de quien se considera incomprendido. Sin embargo (sin el menor asomo de vanidad), creo que realmente veo algo; yo quisiera que este algo fuese visto. ¡No te puedes imaginar qué deseos tan intensos siento a este respecto, y qué impotencia también! Lo que me tranquiliza es la confianza absoluta en que, si en 'mi evangelio' hay un rayo de luz, ese rayo de luz brillará de una manera u otra"[14].

licos a prevenirse de los "peligros" que tienen las obras de Teilhard y "sus seguidores" (*Monitum* del 30 de junio de 1962. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 54, p. 526). Como hemos dicho, la prevención del Santo Oficio tiene un fundamento, pues aun autorizados teólogos y sinceros amigos de Teilhard reconocen esas fallas teológicas en él. Pero actualmente, y una vez señaladas éstas, se miran con más interés los aportes positivos que contiene la obra de Teilhard, al menos como temas de fecunda discusión.

13 *Génesis de un pensamiento*, p. 187.

14 Ibid., p. 322

Terminemos recogiendo una cita del Card. Newman que Teilhard hacía suya en 1916, previniendo las dificultades que encontrarían las ideas que hervían en su cabeza "Los que quieren hace triunfar la verdad *antes de su hora*, corren el riesgo de terminar en herejes"...[15].

Y fue la fe en la evolución la que embarcó a Teilhard en su gran aventura.

2. DOS PENSADORES DESCONECTADOS Y COINCIDENTES

Aurobindo y Teilhard [16] fueron ciertamente contemporáneos en su vida y escritos, pues llenaron la primera mitad del siglo XX: Aurobindo (1872-1950); Teilhard (1883-1955). Sin embargo, vivieron y trabajaron en ambientes tan diferentes que no parecían llamados a coincidir en una visión del hombre y del universo.

1) En primer lugar, no hubo ningún contacto personal entre ellos. Tampoco encontramos referencia alguna en los escritos de uno sobre otro.

Esto no es de maravillar. Teilhard no parece haber conocido los escritos de Aurobindo. Es cierto que Teilhard sintió poca inclinación hacia las culturas orientales. Nunca estudió en serio las fuentes y sólo poseía una cultura general sobre el Oriente. Además, miraba siempre con cierta desconfianza las religiones y místicas orientales. Las referencias a ellas en sus escritos son relativamente pocas y en general negativas[17]. Y eso que tuvo la oportunidad

15 Ibíd., p. 136.

16 Entre la abundante bibliografía sobre Aurobindo y Teilhard citemos a título de ejemplos. R. Sailley, *Sri Aurobindo philosophe du yoga intégral*, Ed. Maisonneuve, París, 1970; H. de Lubac, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Ed. Taurus, Madrid, 1967, E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro*; Antropología y Teología en Teilhard de Chardin, Ed. Herder, Barcelona, 1974; I. Quiles, *El pensamiento de Teilhard de Chardin (El cosmos, el hombre y Dios)*, Ed. TEA, Buenos Aires, 1975. Como estudios comparativos: A. Monestier, *Teilhard et Sri Aurobindo* (Carnets Teilhard), Éd. Universitaires, París, 1963; R. C. Zaehner, *Evolution in Religión* (A study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin), Clarendon Press, Oxford, 1971.

17 Son notables las críticas que Teilhard ha hecho al pensamiento y a la mística oriental, espe-

de conocerlas y estuvo en contacto vital con ellas en los muchos años que paso en Asia Pero nunca le intereso a fondo la cultura oriental

Aurobindo, por su parte, tampoco conoció a Teilhard ni leyó sus escritos[18] Entre otras razones, porque las obras de Teilhard se publicaron casi todas después de la muerte de éste. Como es sabido, tanto los superiores de la Compañía de Jesús como la Curia Romana fueron poniendo dificultades a Teilhard para la publicación de sus escritos, porque algunas de sus ideas y muchas de sus fórmulas eran, por lo menos, ambiguas para la ortodoxia católica[19].

2) Aurobindo pasó su niñez y juventud en Inglaterra, pero el resto de su vida, desde los veinte años, lo pasó en la India y casi siempre encerrado en su Ashram de Pondichery.

Teilhard viajó por varios continentes en misiones científicas: Europa, Asia, África, América, pasó muchos años en China y trabajó en Asia Central e Indonesia. También realizó algunos trabajos en el norte y centro de la India, pero su contacto con la cultura india fue muy escaso.

3) Aurobindo concibió y realizó su vida y obra, su acción y sus escritos dentro de la tradición del hinduismo que le sirvió de inspiracion y fundamento.

Teilhard fue un científico y pensador típicamente occidental, europeo y francés; y siempre se mantuvo dentro de la tradición del cristianismo, que trato de expresar en su pensamiento

cialmente por su pasividad y panteismo Frente al Oriente él señala como superior y más fecunda "la ruta de Occidente" Ver, por ej., *El Cristianismo en el mundo*, en "Ciencia y Cristo", Taurus, Madrid, 1968 ps 128-129 También su respuesta a algunas observaciones del P de Lubac en *Cartas intimas de Teilhard de Chardin*, carta 64, texto y nota 8, Ed DDB, Bilbao, 1974, ps. 298-300.

Entre muchas referencias negativas debemos citar un trabajo positivo sobre el Extremo Oriente *L'apport spirituel de l'Extrême-Orient* "Journal for Jewish Thought", october 1950. Paris. Reproducido por "Monumenta Niponica", vol XII, 1956, ps 1-11 Ver la breve referencia a ésta importante comunicación en G. Magloire-H Cuypers, *Teilhard de Chardin*, Éd Universitaires, Paris, 1964, p. 59

18 Las tentativas infructuosas de algunos amigos comunes para dar a conocer a Aurobindo los escritos de Teilhard y a éste los de aquél pueden verse en la obra citada de A Monestier, *Teilhard et Sri Aurobindo*, ps. 51-52

19 Ver, sobre este mismo tema, las notas 10 y 12

Nada, pues, parecía favorecer la coincidencia de pensamiento en ambos autores.

A pesar de estas circunstancias tan desfavorables, puede decirse que existió entre Aurobindo y Teilhard un paralelismo sorprendente de pensamiento, como tal vez no se encuentre entre dos autores en toda la primera mitad del siglo XX.

a) En primer lugar, los escritos fundamentales de ambos coincidieron en las cuatro décadas que van de 1910 a 1950. Ambos siguieron en todo las alternativas de la cultura y la técnica en su tiempo, las dos guerras mundiales y los nuevos regímenes políticos y sociales que surgieron de la primera guerra mundial comunismo, fascismo, nacionalsocialismo Ambos tuvieron reacciones bastante coincidentes respecto de estos regímenes.

b) Uno y otro quiso mantenerse fiel a sus tradiciones respectivas de Oriente y Occidente, del hinduismo y del cristianismo Ambos fueron tenidos por sospechosos en su ortodoxia dentro de sus respectivas religiones.

c) Los dos recurrieron a los escritos sagrados de su tradición religiosa, procurando justificar sus novedades que, según ellos, se insertaban en lo más auténtico y originario de sus propias religiones. Aurobindo se esforzó por ofrecer una nueva reinterpretación de los *Vedas* y de los *Upanishads*, especialmente de los últimos, y del *Bhagavad Gita* Teilhard recurrió principalmente a los textos de San Pablo, que habrían sido su mayor fuente de inspiración.

d) Ambos desconfiaron de la excesiva rigidez jurídica de sus propias religiones Teilhard criticó el demasiado formulismo y legalismo de la Iglesia Católica, la cual, para él, debía estar más abierta y avanzando siempre a nuevos horizontes; Aurobindo hizo severas críticas a la mentalidad unilateral del monismo vedanta, que es la tradición más autorizada y clásica de la India No fue menos riguroso frente al budismo nihilista En general lamentó cierta estrechez de la tradición hindú: desvalorización de la materia, de la acción, de la técnica y de las realidades temporales.

e) Ambos tienen a la vez un temperamento místico, profundamente místico, pero integran los valores de la razón, la lógica, la ciencia y la técnica. Es cierto que Aurobindo tuvo algunas reticencias respecto de la razón y de la ciencia, al paso que Teilhard sentía una profunda admiración por ellas, que para él, indudablemente, debían llevar a la religión y a la mística. Pero, por cierto, uno y otro se esforzaron por integrar el conocimiento racional y técnico armoniosamente dentro de la actividad cognoscitiva total de la mente humana.

f) Ambos fueron, sin duda, sujetos privilegiados de una extraordinaria experiencia mística que les dio una visión global trascendente de la unidad del universo y de su sentido último; y ambos pudieron insertar, en su misma experiencia mística de la totalidad cósmica, su cosmovisión racional, científica y temporal. Porque, aunque como místicos miraban lo eterno inmaterial e intemporal, sin embargo sus experiencias las vivían en la materia y en el tiempo con sus leyes propias.

g) Por eso, tal vez, encontraron en la idea de la evolución el cauce en que volcar todas las demás intuiciones y vivencias místicas y todas sus elaboraciones científicas.

Esto se cumple en mayor grado tratándose de Teilhard, quien cultivó las ciencias positivas más que Aurobindo y fue una autoridad científica en su campo, la paleontología.

Pero uno y otro apoyaron sus conclusiones fundamentales, tanto místicas como racionales, tanto religiosas como científicas, en el principio de la evolución.

h) Así Aurobindo como Teilhard tuvieron perfecta conciencia de las serias dificultades que desde el punto de vista científico, como desde el filosófico y religioso, presentaba la teoría del evolucionismo absoluto como interpretación del hombre y del cosmos. Pero creyeron que la evolución se imponía como un hecho innegable y trataron de dar satisfacción a las objeciones, sin renunciar al principio evolucionista.

Por eso creemos que la evolución es el hilo conductor para explicarnos la coincidencia de las intuiciones fundamentales de Aurobindo y Teilhard. Ninguna mejor base para un estudio comparativo de ambos que mostrar cómo el principio de la evolución decidió o confirmó sus ideas y conclusiones, y fue un factor decisivo del paralelismo entre autores que nacieron y vivieron en climas tan extraños entre sí. Señalemos, entre otras intuiciones fundamentales, la de la unidad del cosmos y de la historia, la revalorización de la materia y del tiempo; la situación privilegiada del hombre como centro y meta de la evolución, la aspiracion al superhombre, el ideal de una realizacion ideal colectiva de la humanidad: la evolución como integradora de todos los grados del ser, materia y espíritu, hombre y Dios, tiempo y eternidad, mutación e inmutabilidad, unidad y pluralidad, etc., etc.

Aquí vamos a presentar dos aspectos básicos la concepción de la evolución según Aurobindo y Teilhard y el puesto del hombre en ella. Es claro que ello nos llevará también a ocuparnos de la relación del hombre y del mundo con el Absoluto. Pero dejamos para un estudio ulterior el tema del Absoluto en sí mismo, según Aurobindo y Teilhard, tema en el cual aparece la concepción última de la realidad según nuestros dos autores.

Capítulo I

La evolución: teoría y vida

La coincidencia entre Aurobindo entre Aurobindo y Teilhard respecto de la evolución no sólo consiste en afirmarla como un hecho indiscutible para ellos y una ley cósmica que explica todas las funciones del universo en perpetuo cambio, sino que, de una manera sorprendente, estimulante e inspiradora, está en la base de todo su pensamiento, penetra toda su obra y está presente en cada una de sus páginas. Tal vez no sea fácil hallar otros dos autores en los que la idea y el principio de la evolución guarda tanto paralelismo como es el caso coincidente de Aurobindo y Teilhard. La evolución es el modelo y el eje de todo su pensamiento, de toda su concepción del universo, de todo su sistema de ideas científicas, filosóficas, sociales, religiosas, históricas. .

En particular, la idea del hombre, de su sentido y su destino se halla estrecha e integralmente basada en el principio de la evolución y recibe de éste su luz y explicación última. Sin dicho principio toda la obra de Aurobindo y Teilhard se desplomaría como un castillo de naipes sin base, sin fuerza de cohesión, sin razón de ser

1. AUROBINDO

No podía faltar en la vasta producción de Aurobindo una obra dedicada especialmente a analizar y fundamentar la concepción evolucionista del cosmos[1] En ella recoge la tendencia que aparece en la ciencia moderna en favor

1 *Evolution*. Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vol 16, Pondichery, India, 1967, ps. 225-297

de la teoría de la evolución y la defiende de las interpretaciones que vienen del materialismo absoluto, según el cual aun la vida y la mente serían resultado de la evolución de la simple materia [2] Señala Aurobindo las leyes y las etapas fundamentales del proceso de la evolución cósmica, y, sobre todo, la "secreta" naturaleza de la evolución misma. Es decir, que ésta no es sino la manifestación de un proceso de involución del Espíritu hasta constreñirse en una manifestación puramente material, para luego irse expresando en formas cada vez más complejas y superiores en el proceso de evolución hasta las manifestaciones más elevadas y puras del Espíritu [3] La idea de involución y evolución preside toda la concepción evolucionista de Aurobindo y de hecho todos sus escritos y todas sus páginas están impregnadas de ella y dirigidas por su inspiración.

La obra central de Aurobindo, *La Vida Divina* [4], que viene a ser como una "*summa*" de todo su pensamiento, de su concepción del hombre, del cosmos y de Dios, y contiene la esencia de todos sus escritos, está dedicada a describir el proceso de la evolución en todas las etapas del ser.

La concepción del *Yoga integral* [5] de Aurobindo, que es su obra fundamental sobre la realización y liberación del hombre en la tierra, no tiene otro objeto que descubrir al hombre el secreto de su evolución y la manera de

2 L. c., ps. 245-256, especialmente ps. 254-255 El esquema puede recordar el idealismo de Hegel, pero Aurobindo da a la materia una consistencia y realidad mayor que la *Fenomenología del Espíritu*.

3 "A Force inherent in the infinite brings out of its eternally the structure of its action in a universe of which the last descending scale is based upon an involution of all the powers of the Spirit into an inconscient absorption in her self-oblivious passion of form and structural working. Thence comes an ascent and progressive liberation of power after power till the Spirit self-disclosed and set free by knowledge and mastery of its works repossesses the eternal fullness of its being which envelopes then and carries in its grasp the manifold and unified splendours of its nature" "The upward progress of the successive births of things is a rise into waking and larger and larger light of a consciousness shut into the first hermetic cell of sleep of the eternal Energy" L. c., ps. 237-238

4. *The Life Divine*. Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vols. 18 y 19, Pondichery, India, 1970. Nosotros citaremos la edición española *La Vida Divina*, 3 vols, Edit. Kier, Buenos Aires, 1971

5 *The Synthesis of Yoga* Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vols. 20 y 21, Pondichery, India, 1971 También para esta obra utilizaremos la traducción al español *Síntesis del Yoga*, 3 vols., Edit. Kier, Buenos Aires, 1972

insertarse en ella, para dejar que el Espíritu, la Vida Divina, alcance, a través del hombre, las etapas supremas de su autoexpresión.

Lo mismo se diga de los escritos sociales y políticos de Aurobindo, que no hacen sino aplicar a la sociedad como tal, el principio, las leyes y las exigencias lógicas de la evolución [6].

En la misma línea están los tratados menores, cartas y poemas de Aurobindo Toda la concepción del hombre y de su actividad y toda la mística está regida e inspirada por el impulso de la evolución, que desde la naturaleza material hasta el hombre y el superhombre tiende a realizar la Vida Divina

Para Aurobindo "toda la vida es yoga", lo que para él es equivalente a evolución. Por eso habla del "Yoga evolutivo de la Naturaleza". Efectivamente, "toda la vida, cuando observamos detrás de sus apariencias, es un vasto Yoga de la Naturaleza que intenta realizar su perfección en una expresión siempre creciente de sus posibilidades y unirse con su propia realidad divina" [7]

La misión del hombre es justamente, no sólo adaptarse al proceso de la evolución, sino acelerarlo. Pues en él la evolución se ha hecho autoconsciente, y, por lo mismo, puede impulsar el proceso voluntariamente: "En el hombre, su pensador, ella, por primera vez en esta tierra, inventa medios autoconscientes y voluntarios ordenamientos de la actividad, por lo que esta finalidad puede lograrse más rápida y pujantemente" [8].

Aurobindo considera al hombre en el centro de la historia de la evolución, el cual coincide con el punto en que ésta se hace consciente y puede por si misma preparar el advenimiento de la etapa final superconsciente: "La evolución, siendo de este modo continua debe tener en un momento dado, un pasado con sus resultados fundamentales aun en evidencia, un presente en el que los resultados sobre los que se afanan están en proceso de devenir, un futuro en el que aun no evolucionados poderes y formas del ser deben apare-

6. Ver especialmente *The Human Cycle* y *The Ideal of Human Unity*, ambos en el vol 15 de Sri Aurobindo Birth Centennial Library, Pondichery, 1971.
7 SY, I, p. 8.
8 Ibid.

cer hasta que tenga lugar la plena y perfecta manifestación. El pasado ha sido la historia de un trabajo subconsciente lento y difícil, con efectos sobre la superficie –ha sido una evolución inconsciente, el presente es una etapa media, un espiral incierto en el que la inteligencia humana es usada por la secreta Fuerza evolutiva del ser y participa en su acción, sin ser tomada plenamente en confianza-, es una evolución que deviene lentamente consciente de sí; el futuro debe ser una evolución cada vez más consciente del ser espiritual hasta que se libere plenamente en una acción autoconsciente por parte del principio gnóstico emergente"[9]

La misión del hombre es, pues, realizar conscientemente la evolución. Aurobindo señala que "los grandes maestros espirituales" lucharon justamente por ayudar a la evolución: "Cambiar la vida material según su propia imagen, según la imagen de la Divinidad, es posible para la vida espiritual en el mundo, y es su misión real. Por lo tanto, además de los grandes solitarios que buscaron y lograron su autoliberación, tenemos a los grandes maestros espirituales que también liberaron a los demás, y, por sobre todos, a las grandes almas dinámicas que, sintiéndose mas fuertes en cuanto a la potencia del Espíritu, se lanzaron al mundo y lo aferraron en un abrazo amoroso pugnando por lograr que consistiese en transformarse. Ordinariamente el esfuerzo se concentra sobre un cambio mental y moral de la humanidad, pero puede extenderse asimismo a la alteración de las formas de nuestras vidas y sus instituciones de modo que puedan ser un molde mejor para los efluvios del Espíritu. Estos intentos fueron los hitos supremos del desarrollo progresivo de los ideales humanos y la preparación divina de la raza. Cada uno de ellos, cualquiera que haya sido su resultado externo, hizo a la tierra mas capaz del Cielo y apresuró, en sus tardos movimientos, al Yoga evolutivo de la Naturaleza"[10]

Este párrafo es de suma importancia porque parece un fragmento autobiográfico. Aurobindo identificó su idea de la Evolución con su propia vida. Cuando Aurobindo abandona en 1910 la lucha política para retirarse a su sole-

9 VD, III, p. 78.
10 SY, I, p.27

dad de Pondichery, es porque se ha convencido de que para transformar la India y el mundo, impulsando la humanidad hacia la etapa superior de la evolución, es necesario, ante todo, la transformación de los espíritus. Como los "grandes maestros" quiso, en la forma que creyó más conducente, "aferrar el mundo en un abrazo amoroso pugnando por lograr que consintiese transformarse" [11]. La fundación de su "ashram" tenía ese objetivo. Cuando murió Aurobindo vivían en torno suyo unos mil discípulos que querían ser ejemplo de la transformación espiritual de la humanidad, según la concepción evolucionista de Aurobindo. Puede muy bien decirse que éste trató de encarnar su pensamiento en su vida, insertando ésta en el "Yoga evolutivo de la Naturaleza" [12]

2. TEILHARD

Tratándose de Teilhard de Chardin, resulta asimismo superfluo afirmar que la idea mística de la evolución inspira y penetra toda su obra, más aún, tal vez, que en el caso de Aurobindo [13].

Teilhard (a diferencia de Aurobindo, quien en su medio cultural hindú no halló oposición a su concepción evolucionista) tuvo que defender permanentemente su adhesión a la evolución frente a las duras objeciones que desde el campo religioso y aun científico le opusieron sus adversarios. Por eso con frecuencia adquiere Teilhard un carácter polémico. Esta contradicción permanente no hizo sino acentuar las convicciones de Teilhard, quien, por temperamento, una vez lograda una intuición, la mantenía con una confianza absoluta en su evidencia y hacía una cuestión de sinceridad y fidelidad a la verdad el mantener su punto de vista.

Sus mejores confidentes y amigos notan que en este sentido Teilhard se

11 Ibid.
12 Ibid.
13 Para una información sobre el tema de la evolución en Teilhard, su valor y las objeciones a que se presta, nos permitimos remitir al lector a nuestra reciente obra ya citada, *El pensamiento de Teilhard de Chardin (El cosmos, el hombre y Dios)*, Ed. TEA, Buenos Aires, 1975

mantenía solitario e irreductible en su propio esquema Esto hay que decirlo principalmente en orden a su mística por la evolución y por la aplicación de ésta a ciertos temas filosóficos y teológicos [14].

Lo cierto es que desde un principio, desde sus primeros escritos, había cristalizado ya en Teilhard, no sólo la convicción científica, sino la mística religiosa de la evolución como clave de explicación del proceso cósmico, del hombre, de su historia y de su perspectiva futura, y aun del mismo Cristianismo.

Todas las páginas de Teilhard respiran esta mística evolucionista Bastará que citemos el primero de los escritos teilhardianos, redactado como un "testamento espiritual" en el ambiente trágico de las trincheras durante la primera guerra mundial, *La vida cósmica*. Ya en la *Introducción* misma profesa Teilhard la tesis, que lo va a inspirar siempre y cuyo desarrollo va a ser el ideal de toda su vida: "la <<santa Evolución. >>" [15].

Esta confesión de 1916 se repite a través de su vida hasta su muerte. En 1934, escribe en Pekín su profesión de fe científico-cristiana y la encabeza con sus conocidas palabras: "Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu, creo que el Universo es una Evolución" [16]; y año y medio antes de morir escribe su estudio *El Dios de la Evolución* [17] y las *Letanías*, que terminan así:

14. Sirvan como ejemplo las reflexiones que con gran espíritu de comprensión le hizo Mgr de Solages. En el cap. XI de la citada obra, Mgr de Solages sintetiza sus conversaciones con Teilhard sobre ciertos temas teológicos. Teilhard no cambia y casi ni mitiga sus puntos de vista. Mgr de Solages concluye el capítulo con estas reflexiones. "Il serait profondément injuste de lui reprocher de n'avoir pas résolu d'une manière parfaite tous les problèmes qu'il soulevait Ce qui est regrettable, c'est un certain durcissement de ses vues avec l'âge Mais c'est là un phénomène biologiquement assez naturel, qui a été accentué par l'isolement On sent très bien que l'influence de son ami le Père Charles lui manque. Les échanges avec le Père Valensin se raréfient. Les communications étaient lentes avec un homme toujours errant sur le Globe, et puis les lettres ne remplacent pas une discussion orale. Les objections des théologiens plus jeunes, comme le Père de Lubac et moi-même, ne pouvaient pas avoir sur lui la même influence que celles de ses vieux amis. Est-ce sa faute s'il a été trop souvent laissé à lui-même?" P 338.

15 *La vida cósmica*, en "Escritos de Tiempo de Guerra", Taurus, Madrid, 1966, ps. 22-95 Ver especialmente p. 79.

16 *Cómo yo creo*, en "Cómo yo creo", Taurus, Madrid, 1970, p. 105

17 En "Cómo yo creo", ps. 263-270.

"Corazón de Jesús, Corazón de la Evolución, unidme a Vos (etc)" [18].

La mística de la evolución vino a ser el alma de todo su pensamiento, de todos los aspectos de su cosmovisión: su filosofía, su teología, su religiosidad, su cristianismo, su ciencia, sus ideas políticas..., todo estaba informado e iluminado en él por la idea de la evolución. Ésta trascendia todos los planos del saber. No se trata de la simple teoría darwiniana de transformismo, concepción estrecha, "local y caduca", sino de una especia de parámetro universal al que deben responder todos los conocimientos humanos. Teilhard lo afirma con su natural exaltación: "La Evolución, para muchos todavía, no es sino el Transformismo, y el Transformismo en sí mismo, no es más que una antigua hipótesis darwiniana, tan local y caduca como la concepción laplaciana del sistema solar, o la deriva wegeneriana de los continentes. Ciegos verdaderamente aquellos que no ven la amplitud de un movimiento con el cual el orbe, rebasando ya de manera infinita las Ciencias Naturales, ha ganado e invadido, sucesivamente alrededor de ellos mismos, la Química, la Física, la Sociología e incluso las Matemáticas y la historia de las Religiones. Uno tras otro, todos los conocimientos humanos se cuartean, arrastrados en su conjunto por una misma corriente de fondo, hacia el estudio de algún desarrollo. La Evolución, ¿una teoría, un sistema, una hipótesis? De ninguna manera, mucho más que esto: una condición general a la cual deben doblegarse y, además, para ser posibles y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas. Una luz esclareciendo todos los hechos, una curvatura a la cual deben amoldarse todos los rasgos: he aquí lo que es la Evolución" [9].

Teilhard no podía expresar más claramente cómo todo su pensamiento estaba orientado, penetrado y subordinado al principio evolucionista.

Pero no sólo su pensamiento científico-filosófico y teológico, sino también su vida la informó por su cosmovisión evolucionista. No podía ser de otra manera, pues en él se fundió la teoría evolucionista con su experiencia

18. Ibid., p. 172.
19 FH, ps. 265-266

mística del universo, de Dios y de Cristo. Tendremos ocasión de verlo más adelante cuando hablemos de su "conciencia cósmica" y de su vivencia mística de la unidad del universo, vivencia coincidente también con la de Aurobindo.

Ya hemos visto que en su oración exclamaba: "Corazón de Jesús, Corazón de la Evolución, unidme a Vos".

El P. de Lubac nos ha dejado, en su hermosa obra *La oración del P. Teilhard de Chardin*, una prueba clara de que la vida espiritual de Teilhard estaba inspirada por su profunda fe en la evolución, como el camino establecido por Dios en su plan de la creación y redención del mundo.

Uno de los testimonios de Teilhard donde más claramente aparece la íntima relación entre el pensamiento y la vida de Teilhard se encuentra en las notas de sus retiros espirituales, que anualmente practicaba. Se trata de apuntes no destinados al público ni a los amigos, sino a sí mismo, para su propio diálogo interior. En ellos, como observa el mismo de Lubac, "continuamente se habla de Omega, de Omegalización, de Pleromización, de evolutor y evolutivo, de super-comunión, etc." [20]

Teilhard tomaba como base de sus retiros el libro de San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*. En la sustancia él se identificaba con la espiritualidad de San Ignacio, que inspira la de la Compañía de Jesús. Naturalmente, la cosmovisión del siglo XVI era anterior a Galileo y presentaba un mundo estático, que tenía alguna repercusión en la visión espiritual del hombre. Éste fue uno de los puntos que Teilhard señalaba como "una visión Cosmoestática del Mundo", y que debía ser superada, pues no entraba en la concepción evolucionista y universalista. "Esta búsqueda del dinamismo de una visión evolutiva, planetaria y cósmica marcará una de las distancias esenciales entre San Ignacio y Teilhard" [21]. Sin duda que este aspecto es accidental a la esencia del espíritu de San Ignacio, con la cual trataba de identificarse Teilhard pero a la

20. H. de Lubac, *La oración de Teilhard de Chardin*, trad. de S. Cabré. Ed. Estela, Barcelona, 1966, p. 98.
21. Jacques Laberge, *Teilhard de Chardin et les Exercices Spirituels de Saint Ignace.*

vez de adaptarla a la visión moderna, de "sobrepasarla", como la mejor manera de ser fiel a ella [22]. Lo que aquí nos interesa subrayar son dos aspectos: primero, que en los momentos de iluminación de su vida interior, lo más personal de él, Teilhard se guiaba por su visión evolucionista; segundo, que el ideal de su vida no era teorizar simplemente, sino "realizar" su teoría misma. He aquí una de sus notas en el retiro espiritual de 1940: "El único y verdadero interés de mi vida no es el de construir una bella síntesis intelectual, sino de *realizar* el Cristo-Omega y un Cristo Omegalización" [23].

Claramente Teilhard quiere unir su vida y su pensamiento evolucionista cristiano, como Aurobindo la suya y su pensamiento evolucionista hindú.

22. Tal es la presentación de Teilhard que hace la tesis doctoral que acabamos de citar: "Jésuite, Teilhard s'est nourri de la spiritualité ignatienne; spirituel moderne, il se situe dans le prolongement d'une tradition qu'il désire renouveler", Laberge o.c., p. 7

23. "Le seul vrai intérêt de ma vie n'est pas de construire une belle synthèse intellectuelle, mais de *réaliser* dans ma vie le Christ-Oméga et le Christ-Omégalisation" Carnet de Retraites (1939-1943), 11-II-1940, p. 23 (inédito) Citado por Laberge, o.c., p. 34.

No queremos dejar de transcribir aquí otro fragmento de los apuntes de Teilhard, que produce Laberge, en su obra citada, p. 322 Escrito en 1943, adelanta los términos mismos de las *Letanías* que antes hemos citado y muestran cómo el "Cristo-evolutivo", el Universal-evolutivo, empapaban su vida interior "Difficulté grandissante (?) à m'isoler en Dieu-Pur,-simultanément avec passion lucide grandissante de vouer, consacrer, la fin de ma vie à la découverte, au service, à la manifestation du Christ-Évoluteur, l'<<universal Lover>>.-Comment concilier cela? –Je me sens fermé, étranger, aux textes de l'Évangile et des Exercices, comme si j'avais émigré <<audelà>> (?). Et cependant c'est la Source. . –Me replonger, durant ces jours, dans la Phylétique, pour ne pas dévier d'[...], et m'immerger plus entièrement dans [.]

<<Sacré-Coeur>> { 1) Centre du Christ, -*Christ centrique*,
2) *Super*-Christ (Super-Charité)

Christ-centré, { centrique (=), { Universel-Évoluteur.

Capítulo II

La "unidad cósmica", base de la evolución

Pero lo que más importa para una comparación entre Aurobindo y Teilhard no es el hecho de su fe en la evolución, fe que recibieron de los evolucionistas del siglo XIX y que les confirmó Bergson [1], sino la base intuitiva y mística de la "unidad cósmica" que acerca notablemente entre sí a los dos pensadores. Creemos que muchas de las coincidencias entre Aurobindo y Teilhard tienen su fundamento en esta común intuición y experiencia mística de la "unidad cósmica", uno en el horizonte hindú y el otro en el cristiano Esta unidad consiste en que más allá de la multiplicidad casi infinita de los seres, más allá de la pluralidad y diversidad de las especies que captan nuestros sentidos y que nuestra razón trata de ordenar y explicar, se descubre un principio común, para todos los seres y sus diferencias, una ley armónica universal, merced a la cual, el cosmos va evolucionando hacia formas cada vez más perfectas y con un sentido final

En realidad esta intuición de la unidad cósmica, común a Aurobindo y Teilhard, es un aspecto del conocimiento científico y racional, el cual trata siempre de hallar una explicación coherente de los diversos hechos. La ciencia busca instintivamente el principio de una explicación unitaria y universal de la realidad múltiple. Pero esta actitud del científico, que no puede contentarse con la simple catalogación de los hechos o de los entes desconexos entre sí, sino que busca siempre las relaciones que los unen y las explicaciones de la situación de cada uno dentro del conjunto cósmico, reviste en Aurobindo y Teilhard un relieve y una profundidad característica

1 Sobre el grado de influencias de Bergson en ambos, ver el ultimo capitulo, donde nos ocupamos del tema

El punto de partida de nuestros autores es, tal vez, una intuición de tipo místico, una especie de "experiencia" profunda de las relaciones que entretejen toda la trama del cosmos y una captación de cierto principio de unidad universal por debajo de la aparente multiplicidad de los fenómenos. Uno y otro, por medio de dicha intuición, adquirieron esa especie de "conciencia cósmica", que abarca, en una visión total e integradora, la multiplicidad de los entes, y los intuye unidos por un mismo principio profundo, por la misma ley universal, por una misma energía interior. Esta intuición adquiere, sin duda, en ellos un carácter místico, en el sentido estricto, en cuanto implica una experiencia interior de presencia y contacto con un Principio Absoluto universal, que sostiene y anima la esencia de todos los seres, dentro de un plan inteligentemente trazado y que se va cumpliendo por diversas etapas evolutivas hacia un final ideal del cosmos y de la humanidad.[2]

La experiencia mística siempre proporciona una visión integradora del universo, pues el místico se levanta por encima de la multiplicidad y variedad de los seres contingentes y de los acontecimientos, para contemplarlos desde un punto absoluto de referencias, del cual todos dependen y en el cual todos, en alguna forma, se resuelven.

Sin duda alguna que tanto Aurobindo como Teilhard tuvieron realmente la pasión de la unidad. Pero uno y otro trataron de racionalizar esta visión integradora, esta "conciencia cósmica" de unidad, recurriendo a los fundamentos científicos de la visión unitaria del cosmos. En tal sentido, juntan ambos la vivencia mística y la inquietud científica. Aurobindo insiste más en los fundamentos filosóficos, Teilhard recurre más sistemáticamente a las pruebas científicas, a las comprobaciones de la paleontología y a las exigencias de las leyes físicas de la materia misma.

Pero lo curioso es que uno y otro invocan el principio de la evolución,

2. La coincidencia de la mística de Aurobindo y Teilhard en "la experiencia de la conciencia cósmica y en una profunda fe en la evolución" la notó muy bien R. C. Zaehner. *Evolution in Religión*. A study in Sri Aurobindo and P. Teilhard de Chardin, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 7.

como el hilo de Ariadna, que, según ellos, es la única forma de explicar satisfactoriamente la misma trama íntima que constituye todos los seres, y el divino principio que dirige la actividad del cosmos en su proceso de desarrollo a través de la multiplicidad de las especies, desde la materia hasta las manifestaciones superiores del espíritu humano.

La evolución, para Aurobindo y Teilhard, es inseparable de la idea de la unidad cósmica, y ésta se basa en un principio divino: de ahí su actitud religiosa y mística

El problema de la unidad cósmica se reduce al eterno problema metafísico de la oposición entre lo uno y lo múltiple. Resolver los opuestos en una unidad superior, ha sido un ideal de la mente humana, con el objeto de hallar una explicación racional a las aparentes contradicciones de la realidad. ¿Cómo lo múltiple y lo uno, la materia y el espíritu, la libertad y la necesidad, el tiempo y la eternidad, el ser y el devenir, pueden llegar a resolverse en una unidad real que los abarque sin anularlos? ¿El hombre tiene la posibilidad de adquirir un conocimiento o una intuición superior que pueda integrar ambos opuestos, sin negar ninguno de ellos?

Tanto Aurobindo como Teilhard se plantean en términos parecidos el problema y desembocan en una solución que en el fondo viene a ser la misma.

AUROBINDO

1) Punto de partida: la materia

Aurobindo reconoce que el punto de partida, en cierta manera, de toda investigación sobre la unidad cósmica debe ser la tierra misma. "Tocar tierra" es su consigna, repitiendo una frase de los Upanishads. "Tocar la tierra es siempre revigorizante para el hijo de la Tierra, aun cuando busque un conocimiento suprafísico. Asimismo puede decirse que lo suprafísico ha de dominarse realmente en su plenitud —hasta las cimas que siempre podemos alcan-

zar- si mantenemos firmemente los pies en lo físico. <<La Tierra es su base>>, dicen los Upanishads cuando representan el Atman que se manifiesta en el universo. Y ciertamente es un hecho que cuanto más ampliamos y aseguramos nuestro conocimiento del mundo físico, más ampliamos y aseguramos nuestro fundamento para el conocimiento superior, incluso el supremo, el del Brahmavidya" [3].

De esta manera rehabilita la materia como la base real y, en cierta manera, sagrada, de la evolución. "La materia también es Brahman", dice Aurobindo, repitiendo textualmente los Upanishads [4]. Aurobindo nos invita a aceptar la materia, con su nobleza, como atavio y mansión de Dios. "La afirmación de una vida divina sobre la tierra y de un sentido inmortal de la existencia mortal no puede tener base a no ser que reconozcamos no sólo al Espíritu, como habitante de esta mansión corporal, el usufructuario de esta vestimenta mutable, sino también que aceptemos a la Materia con que ésta está hecha, como material apropiado y noble con que Él constantemente teje Sus atavios y construye recurrentemente la interminable serie de Sus mansiones" [5]. Teilhard invoca, por su parte, la materia "divina" [6] con la misma actitud mística de Aurobindo. Éste critica el rechazo a la materia, que ha sido tan frecuente, aunque no exclusivo, en la tradición hindú: "Y a través de muchos siglos, un gran ejército de brillantes testigos, santos y maestros, hombres sagrados en el recuerdo de la India y dominantes en la imaginación india, rindieron siempre el mismo testimonio y acrecentaron siempre la misma sublime y distante apelación: la renuncia es el sendero único del conocimiento: la aceptación de la vida física, es el acto del ignorante; el cese del nacimiento, es el correcto uso del nacimiento humano; el reclamo del Espíritu es el receso de la Materia" [7].

La materia, pues, es la base real y el punto de partida de la Evolución: ésta

3. *La Vida Divina*, I, p. 17.
4. *Taittiriya Upanishad*, III, 1, 2. VD, I, p. 12.
5. VD, I, p. 12.
6. *La potencia espiritual de la materia*, en ETG, p. 451.
7. VD, I, p. 29.

"es la progresiva manifestación en la Naturaleza, de lo que ella es secretamente" [8].

2) La ciencia y la unidad cósmica

Aurobindo ve en la tendencia de la ciencia moderna, cada vez más acentuada hacia la unidad, una coincidencia con el gran sentido de unidad cósmica en la tradición de la India. Pero esta tradición la recoge Aurobindo no en la interpretación Vedanta que salva la unidad negando la realidad de los seres múltiples y de los fenómenos materiales, es decir, del mundo cósmico como tal, sino en la verdad profunda que él encuentra en los Upanishads, según la cual se llega a la unidad de los contrarios: El mundo múltiple tiene su realidad y el Absoluto tiene también su realidad propia, pero ambos constituyen una ulterior y más profunda Unidad.

De esta forma llega Aurobindo a una síntesis entre la ciencia moderna y la tradición Vedanta original, es decir, de los Upanishads, apartándose de la interpretación clásica de la filosofía Vedanta. "No sólo en su única concepción final, sino también en el gran lineamiento de sus resultados generales, el Conocimiento, por cualquier camino que se siga, tiende a convertirse en uno solo. Nada puede ser más notable y sugestivo que el alto grado en el cual la Ciencia moderna confirma, en el dominio de la Materia, las concepciones e incluso las fórmulas mismas del lenguaje a las que se llegó, por un método muy diferente, en el Vedanta, el Vedanta original, no de las escuelas de filosofía metafísica, sino de los Upanishads. Y éstos, por otra parte, a menudo revelan su pleno significado, su más rico contenido, cuando se los aprecia bajo la nueva luz esparcida por los descubrimientos de la Ciencia moderna, por ejemplo, esa expresión Vedántica que describe a las cosas del Cosmos, como una sola semilla dispuesta por la Energía Universal en forma multitudinaria. El rumbo de la Ciencia hacia un Monismo que coincide con la multi-

8. VD, I, p. 10

plicidad, hacia la idea Védica de una sola esencia con sus múltiples devenires, es significativo en especial" "Aun cuando se insista sobre la apariencia dual de Materia y Fuerza, en realidad no obstaculiza el camino de este Monismo, pues resultará evidente que la Materia esencial es una cosa no existente para los sentidos y sólo, como el Prashana de los Samkhyas, una forma conceptual de sustancia; y de hecho, el punto se alcanza cada vez mas en los casos en que una arbitraria diferenciación del pensamiento formula una división entre la forma de la sustancia y la forma de la energía"[9].

3) Tensión materialismo-espiritualismo

Aurobindo se plantea la dualidad existente, o, mejor dicho, la antítesis permanente, entre el materialismo y el espiritualismo. Ambos, dice, parecen tener su fundamento. "Si el materialista está justificado en su punto de vista de insistir en la Materia como realidad en el mundo relativo como única cosa de la que, en cierto sentido, podemos estar seguros y en el Más Allá como totalmente incognoscible, si no inexistente, un sueño de la mente, una abstracción del Pensamiento divorciado de la realidad, de igual manera lo está el Sannyasin, enamorado de ese Más Allá, justificado en su punto de vista de insistir en el puro Espíritu como realidad, en la cosa única libre de mutación, nacimiento y muerte, y lo relativo como creacion de la mente y los sentidos, un sueño, una abstracción, en sentido contrario de la mentalidad que sea parte del Conocimiento puro y eterno"[10].

9 Ibid., ps. 19-20; III, ps. 39-41. Aurobindo cita, confirmando su interpretación de los Upanishads, el Sweswatara Up. VI, 12. En cuanto a su cita del Samkhya aclaremos que *Pradhana*, término sánscrito, significa lo más importante en un conjunto, es decir, la persona o cosa más importante entre muchos, o lo más importante o esencial de cualquier cosa. En el sistema Samkhya de la filosofía india equivale a la materia original, es decir, *prakriti*, que es la base o fuente originaria del mundo visible (Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*). Por eso Aurobindo la considera en sí desprovista de las formas visibles y la acerca a una esencia que puede coincidir con la unica Energía espiritual del Universo. Naturalmente, este "Monismo" en su forma extrema, tiene sus dificultades metafísicas, que por otra parte Aurobindo mitiga al insistir, contra el Monismo Advaita, que la materia, como tal, tiene su propia realidad.
10 Ibid., p. 23-24.

La solución a esta antinomia entre los dos opuestos no está en rechazar la realidad de uno o de otro, sino en elevarlos a un plano superior en el cual ambos se unen. Ese plano superior es el reconocimiento de "una Energía Consciente única", la cual coincide "con el Ser mismo que la crea"[11]. "La Materia es una forma y cuerpo de lo que percibimos como Espíritu"[12].

Lo característico de Aurobindo es que quiere mantener la realidad de la materia por un lado y la realidad del espíritu por otro. Vuelve a criticar repetidas veces la interpretación clásica del Budismo y del Vedanta, que resolvían el problema negando la realidad de la materia. "Es esta rebelión del Espíritu contra la Materia la que durante 2.000 años –desde que el budismo alteró el equilibrio del antiguo mundo ario–, dominó cada vez más la mente hindú"[13]. Este "rechazo del asceta" lo considera Aurobindo tan unilateral como el "rechazo del materialismo". El primero rechaza la materia y el segundo rechaza el espíritu. Para Aurobindo cada uno ha cumplido su función necesaria. "Así como hemos visto en cuan gran proporción el materialismo ha servido a los fines de lo divino, de igual manera debemos reconocer el servicio mayor aún prestado por el ascetismo a la vida"[14]. Según Aurobindo, pues, materia y espíritu no son más que expresiones de una misma existencia cósmica, que es a la vez voluntad consciente, y que es una "Entidad única"[15], que va presidiendo, y, más aún, realizando desde adentro las diversas etapas de la evolución[16]. Esta "Realidad omnipotente" nos descubre el secreto de la unidad cósmica y de la comprensión de la multiplicidad. Pero no por ello la multiplicidad deja de tener su valor y su realidad propia, ya que es, como tal, una expresión de la "Realidad omnipotente"[17]. Veamos cómo Aurobindo explica la realidad de esta "Entidad única".

11. Ibid., p. 28
12. Ibid., ps. 237-238
13. Ibid., p. 29; III, p. 40.
14. Ibid., p. 30
15. Ibid., p. 37
16. Ibid., p. 38.
17. Ibid., p. 39

4) Materia, energía, conciencia, Dios

Es ahora fácil de comprender que Aurobindo concibe la materia primera no como una simple materia bruta, sino dotada de una energía que es a la vez voluntad y conciencia. Gracias a ello, Aurobindo está en posibilidad de ir explicando la evolución cósmica a partir de la materia primigenia, dando los saltos necesarios para subir al plano de la vida, al plano de la mente y al plano del espíritu. En este punto tiene un extraordinario parecido con Teilhard para justificar los "saltos críticos" que la evolución va dando desde la materia bruta a la vida, desde ésta a la sensación y desde ésta al conocimiento reflexivo. "La Materia se expresa eventualmente como formulación de alguna Fuerza desconocida. La Vida, asimismo, ese misterio insondable, empieza a revelarse como una oscura energía de sensibilidad, aprisionada en su formulación material; y cuando la divisora ignorancia se cure de lo que nos produce la sensación de un abismo entre la Vida y la Materia, es difícil suponer que Mente, Vida y Materia, se presenten como algo más que una sola Energía formulada triplemente, el mundo triple de los videntes védicos. Y tampoco durará la concepción de una Fuerza bruta material como madre de la Mente. La Energía que crea al mundo no puede ser otra cosa que Voluntad y la Voluntad es sólo Conciencia que se aplica a un trabajo y a un resultado" [18].

Pero, si miramos, sigue Aurobindo, la realidad, "más en profundidad", veremos que esa voluntad consciente, que está latente como energía, como el "vasto impulso cósmico", en la materia y en todas sus manifestaciones, incluso en el hombre y en la sociedad, no es otra cosa que "Dios en el hombre", la Identidad Infinita, la Unidad multitudinaria, el Omnisciente, el Omnipotente, que habiendo creado al hombre a su semejanza,...busca expresar en él alguna imagen de la unidad, omnisciencia, omnipotencia, que son la autoconcepción de lo Divino" [19].

18. Ibíd., p. 20.
19. Ibíd., p. 21.

Como se ve, tanto la materia como el espíritu, la energía material o la espiritual, son diversas manifestaciones de una misma y única energía, que es consciente, porque es la misma "Vida Divina", el mismo impulso infinito del Absoluto, que involucionó hasta la materia para evolucionar hasta la expresión espiritual pura de Dios.

Por eso dice Aurobindo que la "Energía única" coincide "con el Ser mismo que la crea" [20].

La "unidad cósmica es entonces perfecta, aunque la pluralidad de los seres y la materia y el espíritu sean reales, porque se unifica todo por su Realidad Última que es el Absoluto. Tampoco hay dificultades para los avances de la evolución desde los planos inferiores del ser hasta los superiores, porque es el mismo impulso divino omnipotente el que produce el despliegue ascensional de la evolución cósmica.

Es difícil sustraerse a las dificultades filosóficas que ofrece esta concepción de la evolución, pues parece caer en un "panteísmo" de confusión del cosmos material con Dios.

Teilhard coincide en los pasos fundamentales con Aurobindo, como vamos a ver: sólo se apartará en esta interpretación final, marcadamente panteísta, que él matiza. Teilhard rechaza el "panteísmo de fusión", y sólo admite la unión sin confusión de la creatura con Dios.

TEILHARD

La intuición de la "unidad cósmica" en Teilhard no es menos viva que en Aurobindo. Y, por cierto, tiene características muy parecidas a las de éste. Puede decirse que una de las pasiones fundamentales de Teilhard era la pasión de la unidad cósmica. Y por ésta entendía no sólo al unidad en el mundo mate-

20. Ibíd., p. 28. Esta concepción aparece con frecuencia, explícita o implícitamente, en toda la obra de Aurobindo. Es la esencia de su pensamiento. He aquí otro texto, entre muchos: "But Soul and Nature, Purusha and Prakriti, are two eternal lovers who possess their perpetual unity and enjoy their constant difference".

rial, sino en todas las manifestaciones observables, aun cuando tengan características superiores a la materia. Pero, sin duda alguna, el gran principio de unidad comienza a aparecer para Teilhard a partir de la materia misma.

1) Punto de partida: la materia

Ante todo, para él la unidad cósmica era un fenómeno captado directamente como un hecho, que es patente, como él decía, para la mirada del "naturalista" [21].

En su primera obra, Teilhard parte del hecho de la visión fundamental de la pluralidad y de la multitud, confirmada por la teoría de la constitución atómica del universo [22]. Pero inmediatamente, en medio de la pluralidad y de la multitud, aparece que las mónadas no son independientes entre sí, sino que están "en su reposo y en su acción, en su textura y en su devenir, bajo los vínculos que las unen o las jerarquizan y las corrientes que las arrastran", y por eso, siguen siendo –ése es el misterio del cosmos y el secreto de la materia- una misma cosa [23].

Este mismo proceso de la experiencia, es decir, de un primer golpe deslumbrante de la pluralidad de los seres y una segunda experiencia más profunda de la unidad que los une indisolublemente en una inmensa "mónada cósmica", es el proceso de pensamiento de Teilhard. En *El fenómeno humano*, al hablar de la materia, ante todo señala primero la pluralidad, para luego afirmar: "Cuanto más fisuramos y pulverizamos artificialmente la materia, tanto más deja ver ante nosotros su fundamental unidad...Como si la trama de toda trama se resolviera en una simple y única forma de sustancia" [24]

El mismo proceso se observa más adelante: "El Cosmos en el que el Hombre se halla comprometido constituye, de acuerdo con la integridad indiscutible de su conjunto, *un Sistema, un Totum* y *un Quantum*: un Sistema, por su

21. *El fenómeno humano*, p. 54.
22. *Escritos del tiempo de guerra*, p. 29.
23. Ibid., p. 30.
24. *El fenómeno humano*, p. 55.

Multiplicidad; un Totum, por su Unidad, un Quantum, por su Energía, los tres, por lo demás, situados en el interior de una esfera limitada" [25].

Y aunque Teilhard habla explícitamente de la materia, sin embargo cuando él se refiere a la materia con todas sus implicancias, es decir, "la materia total" [26], abarca también la materia incluyendo el extremo superior de su esfuerzo, el pensamiento. "Es ella (la materia), sin embargo, la que, como una especie de <<atomo>> gigantesco y considerado en su totalidad, forma (fuera del pensamiento en el que se centra y se concreta en el otro extremo) la sola realidad indivisible" [27] También, en *La vida cósmica* Teilhard afirma la unidad de la materia, pero esa unidad de la materia está completada por la unidad del alma. En este primer escrito, Teilhard ve el principio de unidad de la materia en el éter, conforme a las teorías su tiempo Pero el éter material, el cual llama él "el alma común de toda evolución", "conduce a los confines de la vida" [28] Y por eso vuelve a ver una unidad entre la materia y la vida: "en virtud de su materia común todos los vivientes no son más que uno" [29]

Teilhard no duda en vincular la materia en su expresión más primitiva, es decir, la trama del universo, con todo el conjunto del cosmos: "La Trama del Universo es el Universo mismo" [30].

Es fácil de ver que, según Teilhard, el punto de partida de la evolución, la trama del universo es la materia primitiva Recordemos que para Teilhard el descubrimiento fundamental es "que todos los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial corpuscular" [31] Ahora bien, históricamente, la trama del universo va concentrándose en formas de materia cada vez más organizadas. Y la evolución de la materia dio ciertamente origen al gran macrocosmos de las nebulosas y soles: "Los astros son los laboratorios en donde se

25 Ibid., p 58
26 FH, p. 57
27 Ibid
28. FH, p. 34
29 FH, p. 35
30. Ibid., p. 59
31 *El fenómeno humano*, p. 63.

prosigue, en la dirección de las grandes moléculas, la Evolución de la materia" [32] Pero también "tiene sus consecuencias hasta en la génesis del espíritu". No es de extrañar que Teilhard llegara a ser también un místico de la materia y que ya en 1919 escribiese sus célebres páginas exultantes sobre *La potencia espiritual de la Materia*, que culminan con un *Himno a la Materia*, en que se funden el científico y el místico cristiano [33].

2) La ciencia y la unidad cósmica

La unidad cósmica es para Teilhard un objeto de intuición a la vez científica y mística El científico no desaparece nunca en la cosmovisión de Teilhard. Él tiene de una manera especial, cuidado de apoyarse en comprobaciones científicas cuando habla de la unidad cósmica Así, para demostrar su afirmación unitaria fundada en que "todos los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial" [34], trata de llegar hasta los elementos más simples del universo "Recorridas tan lejos como sea posible en la dirección de sus orígenes, las últimas fibras del compuesto humano van a confundirse ante nuestros ojos con la trama misma del Universo".

"La trama del universo: este residuo último de los análisis cada día más profundos de la ciencia..." [35].

Ahora bien, en la trama del universo, la energía cumple la función decisiva de constitución y es el elemento a la vez de desarrollo de la materia La energía es el impulso que va a originar y mantener la evolución, es la que coordina entre sí a los átomos, los interrelaciona y a la vez los constituye "Desde el punto de vista energético, renovado por los fenómenos de radioactividad, los corpúsculos materiales pueden ahora ser tratados como los depósitos pasajeros de una potencia en concentración. La Energía, nunca aprehen-

32. Ibid., p. 70
33. *Escritos de tiempo de guerra*, ps. 449-459
34. *El fenómeno humano*, p. 63.
35. Ibid., p. 53

dida de hecho en su estado puro, sino siempre en un estado más o menos granuloso (¡incluso en la Luz!), representa actualmente para la Ciencia la forma más primitiva de la trama universal. De ahí esa tendencia instintiva de nuestra imaginación a considerarla como una especia de flujo homogéneo, primordial, en el cual todo cuanto existe en el mundo que posea una figura no sería más que un conjunto de <<torbellinos>> fugitivos El universo, desde este punto de vista, hallaría su consistencia y su unidad definitiva *en el extremo de su descomposición.* (Es decir, en la homogeneidad de sus últimos elementos interrelacionados entre sí por la energía, por una misma energía) De esta manera se sostendría desde abajo"[36]

Desde esta intuición inicial de un principio de unidad que constituye todo el universo y que le da el impulso de su evolución, Teilhard ha ido trazando, incansablemente, a través de sus obras, una descripción de los fenómenos que como naturalista y paleontólogo ha recogido de la ciencia, para mostrar que el mundo se ha movido en una constante evolución siempre adelante y siempre hacia arriba, y ha mantenido en todo momento la unidad. De manera que un corte horizontal de la evolución, en un punto determinado del Espacio-Tiempo, nos mostraría una "sección instantánea de fibras temporales indefinidas"[37]. "De tal manera que la inmensidad espacial entera no es más que el fragmento, <<en el tiempo>>, de un tronco cuyas raíces se sumergen en el abismo de un Pasado insondable y cuyas ramas ascienden hacia algún lugar dentro de un Porvenir a primera vista ilimitado. Dentro de esta nueva perspectiva, el Mundo se nos aparece como una masa en vías de transformación. El Totum y el Quantum universales tienden a expresarse y a definirse en Cosmogénesis"[38].

En varias de sus obras, Teilhard se toma el trabajo de hacer el proceso de la evolución, que, a partir de esta trama del universo, ha llegado a culminar hasta ahora en la inteligencia, en el hombre. Desde las primeras manifesta-

36. Ibid., ps. 56-57
37. FH, p. 61
38. FH, p. 62.

ciones del mundo material, hasta la vida que a partir de los microorganismos y megamoléculas [39] llega hasta el nacimiento del pensamiento [40] la evolución nos ha dejado una serie sucesiva de fenómenos. Ante esta serie concatenada de los hechos o de los fenómenos, que la ciencia ha ido ordenando y escalonando hacia atrás en las capas del tiempo, Teilhard concluye: "Como todas las cosas, en un Universo en el que el Tiempo se ha instalado (insistiré sobre ello) con el título de una cuarta dimensión, la Vida es y no puede ser más que una magnitud de naturaleza y dimensión evolutivas. Física e históricamente corresponde a una cierta función que define en el Espacio, en la Duración y en la Forma, la situación de cada uno de los seres vivientes. He aquí el hecho fundamental que podría requerir una explicación, pero cuya evidencia está por encima de cualquier verificación, así como al abrigo de cualquier mentís ulterior de la experiencia" [41].

Este aspecto científico en el que Teilhard trata de fundar rigurosamente su intuición de la unidad cósmica y de la evolución, no impide, antes bien fundamenta, una verdadera intuición mística, una especie de visión sentida y experiencia directa de la unidad cósmica. Teilhard vibra frecuentemente ante la emoción de esta intuición cósmica, de esta "conciencia cósmica", en la cual se le presenta la inmensidad del universo en evolución, como una totalidad cuyas partes están íntimamente entrelazadas entre sí y con una interdependencia total.

Después de haber descubierto ya en sus primeras inquietudes la unidad del mundo a través de la materia única, de la unidad de la materia y de la unidad de la vida, exclama en uno de sus arrebatos místicos: "La visión de la naturaleza trae la del laboratorio: (...) ¡Qué ciegos e <<inhumanos>> son, por tanto, aquellos que mientras contemplan el universo pretenden ignorar todo eso, o bien mientras aseguran que lo ven no se estremecen bajo el choque de

39. FH, p. 101
40. FH, p. 199
41. FH, ps. 170-171

una inmensa sobreabundancia que los invade por completo! Porque no basta con escucharla a la ciencia, con mirar desde fuera cómo se perfilan, en sus torbellinos individuales o en sus señales de conjunto, las corrientes cósmicas. Estas corrientes nos constituyen, pasan a través de nosotros; es preciso sentirlas" [42].

Y más abajo continúa: "Y he constatado, lleno de espanto y de embriaguez, que mi pobre experiencia formaba un bloque con la inmensidad de todo lo que existe y de todo lo que deviene" [43]. Estas palabras son ya de las de un místico que ha vivido la "conciencia cósmica". Esta actitud interior, esta visión mística acompaña a Teilhard durante toda su vida y aparece frecuentemente a través de todos sus escritos. Es una actitud que es necesario tener presente para poder interpretar a Teilhard.

Citemos, aunque sólo sea a título de muestra, otra de sus confesiones sobre la experiencia mística de la unidad del cosmos. Teilhard hace una descripción de los pensamientos y sentimientos que surgen en esa experiencia de una manera que parece autobiográfica: "Cada día estaban más perfumados, más llenos de color, eran más patéticos debido a una Cosa indefinible, siempre la misma Cosa. Después, la Nota, la Fragancia, la Luz vagas empezaron a precisarse. Y entonces empecé a sentir, contra toda convención y toda verosimilitud, lo que había de inefablemente común en todas las cosas. La Unidad se me comunicaba, infundiéndome el don de aprehenderla. En verdad, había adquirido un nuevo sentido, el sentido de una cualidad o de una dimensión nueva. Todavía más profunda: era la transformación que en mí se había operado en la percepción misma del ser" [44].

3) Tensión materialismo-espiritualismo

El punto de partida de toda la evolución es, para Teilhard, sin duda, la

42. *La vida cósmica*, ETG, ps. 36-37.
43 Ibid., p. 37.
44. *El Medio Divino*, Ed. Taurus, Madrid, 1967, ps. 138-139.

materia. Pero él, lo mismo que Aurobindo, nos habla de una permanente tensión entre la materia y el espíritu. ¿Qué justificación da Teilhard, desde el punto de vista científico y de la evolución, de la realidad del espíritu y de sus relaciones con la materia?

El problema es, ante todo, patente en el acaso del hombre. En él, dice Teilhard, se da un doble esfuerzo, un doble trabajo, una doble actividad, que, fenoménicamente, aparece como dos planos distintos y como procediendo de dos fuentes de energía distintas: la energía espiritual y la energía material.

"Por un lado, la realidad objetiva de un esfuerzo, de un trabajo psíquico está tan fundamentada, que sobre ella se asienta toda la ética. Y por otro, la naturaleza de esta potencia interior es tan impalpable, que, fuera de ella, se ha podido edificar toda la mecánica".

"En ningún otro lugar se nos presentan más crudamente las dificultades en las que nos hallamos para agrupar, dentro de una misma perspectiva racional, espíritu y materia" [45]. Teilhard, naturalmente, está empeñado en coordinar estas "dos facetas, espiritual y material, de nuestra actividad". Como Aurobindo, señala el peligro de un materialismo o un espiritualismo unilaterales, que quieren reducirlo todo a la materia o al espíritu, lo que supone ignorar la verdadera realidad de alguna de las dos facetas. "La ciencia, dice Teilhard, ha decidido ignorar provisionalmente la cuestión de entrelazar de una manera coherente las dos energías del cuerpo y del alma. Sería muy cómodo obrar como ella" [46]. Teilhard no está dispuesto ni a desconocer la realidad de la materia, ni a desconocer la realidad del espíritu, ni tampoco a admitirlas como paralelas y desconectadas.

"En el plano científico, prosigue la controversia entre materialistas y espiritualistas, entre deterministas y finalistas. Después de un ciclo de disputas, cada partido se queda acantonado en sus posiciones, presentando al adversario razones sólidas que lo justifiquen" [47].

45. *El fenómeno humano*, p. 79.
46. Ibid., p. 79
47. Ibid., p. 69.

Esta situación insoluble se debe a la actitud parcial de cada uno de los bandos y la solución debe hallarse en "la dificultad experimentada por los dos grupos de mentalidades para situarse en un terreno común". Por eso él sostiene que debe llegarse a una "especie de fenomenología o de física generalizada, en la que la cara interna de las cosas sea considerada tanto como la cara externa del mundo", y que ésta es la única explicación coherente, tal como la ciencia debe tender a lograrla, para "la totalidad del Fenómeno cósmico" [48].

El camino de solución lo encuentra Teilhard en su teoría del "exterior" e "interior" de las cosas. El "exterior" es el conjunto de fenómenos externos comprobables por la físico-química. El exterior y el interior aparecen con toda claridad en el hombre, ya que junto con los fenómenos físico-químicos y biológicos aprehendemos un plano "interior", el de la conciencia, con una actividad distinta, cuya existencia es innegable, ya que "constituye el objeto de una intuición directa y la trama misma de todo conocimiento" [49].

Pero este mismo fenómeno de un centro interior, que va determinando el conjunto de los fenómenos exteriores, aparece también en los animales superiores, en los vertebrados y, si vamos descendiendo, encontraremos siempre ese centro, aunque cada vez con una fuerza de actuación mucho menor. Lo mismo sucede cuando llegamos hasta el mundo de las plantas. Esta gradación descendente le hace afirmar a Teilhard que "interior" y "conciencia" es lo mismo.

Por considerar uno solo de los dos aspectos, la lucha entre materialistas y espiritualistas continúa sin posibilidad de solución. "Por una parte, los materialistas se abstienen en hablar de los objetos, como si consistieran sólo en acciones exteriores, en relaciones <<transientes>>. Por otra parte, los espiritualistas están empeñados en no salirse de una especie de introspección solitaria, en la que los seres no son considerados de otra manera que encerrados

48. Ibid., p. 70.
49. Ibid., p. 71.

en sí mismos, en sus operaciones <<inmanentes>>. Aquí y allá se lucha obre dos planos diferentes sin encontrarse unos a otros, y cada uno no ve más que la mitad del problema" [50].

4) Materia, energía, conciencia, Dios

Teilhard sostiene, según acabamos de ver, que si la conciencia se muestra con plena evidencia en el hombre, por aparecer en él la interioridad, también, con absoluta evidencia, lo mismo debe suceder proporcionalmente en los estratos más inferiores de las cosas: "En el fondo de nosotros mismos sin discusión posible se nos presenta, a través de una especie de desgarro, un interior en el corazón mismo de los seres. Ello es suficiente para que en uno y otro grado, este <<interior>> se nos imponga como existente en todas partes y desde siempre en la naturaleza". De ahí la conclusión, importante y decisiva de Teilhard, de que la conciencia es "coextensiva" a toda la naturaleza. "<<La conciencia aparece con evidencia en el hombre (. .), y, por tanto, entrevista en este último relámpago, tiene una extensión cósmica, y, como tal, se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas>>. Esta conclusión resulta grávida en consecuencias. Y, sin embargo, me siento incapaz de ver cómo, en buena analogía con todo el resto de la ciencia, podríamos sustraernos a ella" [51].

Así ha llegado Teilhard a la conclusión, coincidente con Aurobindo, de que la materia primitiva, la trama del Universo, estaba ya en su interior dotada del principio de la "conciencia", aunque en una mínima expresión que no le permitía dar señales exteriores. Recogiendo afirmaciones de otros científicos, continúa Teilhard: "Lo que yo digo, no es, pues, absurdo. Ello sin contar que todo metafísico debería alegrarse al comprobar que, incluso desde el punto de vista de la física, la idea de una materia absolutamente bruta (es decir,

50. Ibid., p. 69
51. Ibid., p. 72.

de un puro <<transiente>>) no es más que una primera y burda aproximación de nuestra experiencia"[52].

Teilhard, para salvar la unidad de la ciencia, quiere proponer una solución que reconozca a la vez la realidad de las dos energías, física y psíquica, e integre los fenómenos propios de cada una, dentro de una realidad unitaria del universo

"Para escapar a un dualismo de fondo imposible y anticientífico, dice Teilhard, y para salvaguardar, no obstante, la natural complicación de una trama del universo, yo propondría, pues, la siguiente representación que va a servir de fondo a todo el resto de nuestros desarrollos"[53]

La representación de Teilhard tiene dos afirmaciones centrales:

1. Hay una energía que es común y la misma en todas las manifestaciones de la energía, y es "de naturaleza psíquica" A esta energía la llama Teilhard "energía fundamental".

2. Esta *energía fundamental* "se divide en dos componentes distintos, una energía tangencial y una energía radial"[54]. La primera correspondería a la energía física o material y la segunda a la psíquica o espiritual.

La interdependencia entre ambas es ahora más evidente La conciencia y el pensamiento, máxima expresión de la energía radial, dependen de la materia "Para pensar hay que comer" "En esta fórmula brutal se expresa toda una economía, que, según el punto desde donde se mire, constituye la tiranía o, muy por el contrario, la fuerza espiritual de la Materia La especulación más

52 Ibid., p. 74

53 Ibid., p. 82.

54 Ibid., p.82 He aquí como imagina Teilhard estas dos energías La tangencial es la que une los diversos elementos del mismo orden entre sí, es, por tanto, una energía que se refiere al exterior de los elementos, al exterior de las partículas cósmicas. "La energía tangencial representa la <<energía>> a secas, habitualmente considerada por la ciencia", por tanto, ésta sería la llamada energía material o el elemento material de la energía fundamental.
La energía radial es la que tiene cada elemento y cada partícula cósmica para aumentar su complejidad y su concentración, es decir la que va perfeccionando, por así decirlo, el interior de las cosas Esta energía corresponde a la que comúnmente se llama energía espiritual Cuanto un elemento o un ser está más centrado, su energía radial es mayor, como sucede en al caso del hombre Cuando el cuerpo está menos centrado en sí mismo, su energía radial es mínima (FH ps 82-83)

elevada, el amor más incandescente, se doblan y se pagan, lo sabemos demasiado bien, con un gasto de energía física. Ora será el pan el que sea necesario, ora el vino, ora la infusión de un elemento químico o de una hormona, ora la excitación de un color, ora al magia de un sonido que, atravesando nuestros oídos como una vibración, emergerá en nuestro cerebro bajo la forma de una inspiración..." [55].

"Las dependencias energéticas entre el Interior y el Exterior de las Cosas son indiscutibles" [56].

Ahora bien, "las dos energías, física y psíquica, distribuidas respectivamente sobre las dos caras, externa e interna del mundo, tienen en su conjunto el mismo aspecto" [57].

"Energía material y energía espiritual, sin duda alguna, se sostienen y se prolongan una a otra por medio de *algo*"

"En el fondo, de alguna manera, no debe haber actuado en el mundo más que una <<Energía única>>" [58].

Esta "energía única" o "energía fundamental" [59] es simplemente la "energía cósmica" que "la ciencia reconoce" y que nos permite comprender más allá de las tensiones entre la energía material y la energía espiritual, ya que las abarca, la totalidad del fenómeno cosmico, en una explicación coherente, "tal como la ciencia debe tender a realizarlo" [60].

Ella es la fuerza motora o el impulso de la evolución

Al reducir la energía cósmica a la unidad, a una energía única, Teilhard tiene que plantearse necesariamente la relación de esa energía con el Absoluto. Se le presenta entonces un problema parecido al de Aurobindo ¿Es esa energía distinta del Absoluto como una creación de él, una "expresión" o una "manifestación", como diría Aurobindo, o bien ella es, en realidad, el mismo

55. Ibid., p. 80
56. Ibid., p. 81
57. Ibid., p. 81
58. I Ibid., p. 80
59 Ibid., p. 82
60. Ibid., p. 70.

Absoluto, interno y presente en toda la realidad, actuando desde el interior de ella? Aurobindo nos ha hablado de la materia única y del "alma única". Nos ha dicho también que hay un "alma común", la misma en todos, aunque con distinta expresión en todos.

Teilhard, especialmente en las primeras páginas de su estudio *El Medio Divino*, señala la presencia de lo divino en la creación, de manera que podría pensarse que es el Ser mismo de Dios la energía que todo lo mueve, algo así como la energía cósmica única que, a la vez, da origen a las actividades materiales y espirituales. Tocamos de esta manera el punto "ultravivo" y "ultraactivo" del universo. Aquí parece que estamos aproximando entre sí el medio divino y la energía única cósmica hasta identificarlos [61].

Poco antes había dicho con parecida precisión: "En torno a nosotros, por todas partes, de izquierda a derecha, por detrás y por delante, por debajo y por arriba, nos ha bastado con superar un poco la zona de las apariencias sensibles para ver surgir y transparentarse lo divino" [62].

De esta amanera, Teilhard describe el Medio Divino, primero como una sola perfección "fontanal", de donde derivan todas las perfecciones; luego "como un medio universal", y finalmente como "el punto último en el que convergen todas las realidades". Y continúa: "por tanto, todas las criaturas, en tanto que lo son, no pueden ser consideradas, en su naturaleza y en su acción, sin que en lo más íntimo y más real de ellas, como el sol en los fragmentos de un espejo roto, no se descubra la misma realidad, una bajo la multiplicidad, inasible en su proximidad, espiritual bajo la materialidad" [63].

Pero Teilhard tiene buen cuidado de distinguir esta realidad, inmanente en todas las creaturas, en toda la realidad mundanal material y espiritual, de la multiplicidad en que se halla presente. Explícitamente sostiene la trascendencia del medio divino y la falla fundamental que significaría una concepción

61. *El Medio Divino*, p. 121
62. Ibid., p. 117
63. Ibid., p. 119

panteísta. Por de pronto, "el Medio Divino" es trascendente respecto de la multiplicidad. "Innumerable y vasto como la onda centelleante de las criaturas que sostiene y sobreanima su océano, el Medio Divino conserva al mismo tiempo la trascendencia concreta que le permite reunir, sin confusión, a su unidad triunfante y personal los elementos del mundo"[64]. Esta unión sin confusión o esta reunión sin fusión es la fórmula que habitualmente emplea Teilhard para distinguir el panteísmo, o mejor dicho el "falso panteísmo", "de un panteísmo aceptable". Pero él claramente señala que "el huesped del medio divino, en primer lugar, no es panteísta". Sería un panteísmo de "fusión e inconciencia", propio de "las filosofías o las religiones monistas"[65]. "Por el contrario, nuestro Dios lleva hasta el extremo la diferenciación de las criaturas que él concentra (. . .), nuestro medio divino no se halla sino en las antípodas del falso panteísmo. El cristiano puede lanzarse a él con toda su alma, sin temer que un día pueda encontrarse monista"[66].

REFLEXIONES

Esperamos que esta primera confrontación sea suficiente para comprobar la coincidencia del pensamiento de Teilhard y Aurobindo, debida ante todo a su enfoque de la evolución.

Por supuesto, también hay divergencias importantes que dan al sistema un espíritu distinto y personal en cada caso. Hemos señalado uno que es de gran importancia antropológica, metafísica y religiosa, al llamar la atención de que Aurobindo se mueve en una cosmovisión evolucionista de ambiente panteísta, al paso que Teilhard enfatiza su rechazo de todo "panteísmo de confusión" y afirma la primacía de la persona en el hombre y en Dios, aunque a veces, en su pasión por la unidad, usa formulas ambiguas.

64. Ibíd., p. 118.
65. Ibíd., p. 122.
66. Ibíd.. Ver tambien *El fenomeno humano*, p. 374.

Pero esta diferencia fundamental no invalida la sorprendente coincidencia de ambos en la fenomenología del proceso de la evolución y en la mística con que viven su experiencia de la unidad cósmica

Capítulo III

El hombre síntesis de la evolución

¿Cuál es el puesto del hombre en el proceso de la evolución? He aquí la pregunta que deben hacerse todos los evolucionistas. Pregunta de capital importancia, porque en ella está a la vez incluido el sentido de la vida del hombre y el sentido de la evolución misma.

Sin duda que tanto los evolucionistas como los fixistas reconocen la vieja constatación de que el hombre es un "microcosmos", es decir, una "síntesis" de todos los elementos del cosmos: la materia y la vida biológica, sensitiva y espiritual.

Para todos también, el hombre es "el rey de la creación", porque es superior a los demás seres por su inteligencia y porque puede modificar y dirigir parcialmente a la naturaleza misma.

Los evolucionistas, desde Haeckel y Darwin hasta Bergson y Huxley (J.), reconocen unánimemente que el hombre representa el grado supremo alcanzado hasta ahora por la evolución [1].

Pero aquí se trata no de una superioridad o interés cualquiera, sino de ocupar un lugar privilegiado en la teleología, explicación, sentido, y aun participación responsable en el proceso de la evolución cósmica. La "hominiza-

1 "Del estudio del progreso biológico, surge un hecho bastante curioso, que culmina con la dominación del *Homo sapiens* [...] El ultimo paso dado en el progreso evolutivo, y el único que puede ser considerado como la premisa del progreso ilimitado en el futuro evolutivo, es el grado de la inteligencia que implica el verdadero lenguaje y el pensamiento conceptual, y ese grado se encuentra exclusivamente en el hombre". Julián Huxley, *La Evolución*. Síntesis moderna, trad. de F. Jiménez de Asua, Ed. Losada, Bs. As., 1946, p. 663.

ción", en palabra de Teilhard, sería el eje de toda la evolución; y el "Superhombre", término común a Teilhard y Aurobindo, el objetivo supremo del proceso de la evolución, como la plenitud de la manifestación divina (pleroma) perseguida por el Creador.

Ahora bien, es notablemente coincidente la respuesta que Aurobindo y Teilhard dan al interrogante fundamental del puesto del hombre en la evolución. Escuchemos a uno y otro Por un lado, insisten en que el hombre es la "síntesis" de toda la evolución, como todos los evolucionistas. Por otro, sostienen que el hombre viene a ser el "puente" que une la evolución de los estadios inferiores con los superiores, a los que todavía el hombre no ha accedido. Esto trae una tercera afirmación, como consecuencia, es decir, que el hombre es el que "justifica" y el que "da significado" a la evolución. Sin el hombre, la evolución sería inexplicable. Teilhard insiste en que aun la ciencia misma pierde por completo la perspectiva de la evolución si no la enfoca desde el punto de vista del hombre

De esta manera, en el hombre y por él, la evolución adquiere una dimensión cósmica.

Finalmente, para uno y otro, la evolución ha sido iniciada e impulsada por una misma energía, de origen divino, y el hombre es el ser privilegiado en que esa energía y designio divino a la vez se descubre y culmina plenamente.

AUROBINDO

1) El hombre síntesis y sentido de la evolución

La conclusión de Aurobindo es clara. El hombre es resultado y totalidad de la evolución. "Pues el hombre es aquí el resultado de una evolución y contiene en sí mismo la totalidad de esa evolución ascendente, desde el ser consciente meramente físico y subvital hasta la creatura mental que él es en la cima"[2].

2 SY, II, p. 105.

El hombre es ciertamente "la cúspide terrestre" de la evolución. Pero esto no es suficiente. La evolución adquiere "su profunda significación" sólo cuando el hombre alcanza un estadio superior. Ya que "la mente humana puede ser capaz de las glorias de la luz divina, la emoción y sensibilidad humanas pueden transformarse dentro del molde y asumir la medida y movimiento de la bienaventuranza suprema". Y antes había dicho que el hombre es, precisamente, aquel término y símbolo de una existencia superior que descendió en el mundo material en el que es posible, para lo inferior, transfigurarse y ubicarse en la naturaleza de lo superior, y, para lo superior, revelarse en las formas de lo inferior.[3]

Aurobindo se pregunta qué sentido tendría el hombre dentro de la teoría fixista. Analiza detenidamente la hipótesis del fixismo, en la cual todos los seres y todas las especies habrían sido creadas independientemente por la "Conciencia-Fuerza del Infinito". Y ello, aun suponiendo que el mundo, con la pluralidad de sus especies, fuera la manifestación del Absoluto, "una manifestación de lo Eterno Intemporal en la Eternidad Temporal".[4] Pues, admitiendo la diversidad de los seres, e incluso su gradación, es posible, dice Aurobindo, imaginar que "en cada forma de manifestación lo divino toma el deleite de la existencia y no hay necesidad de cambio o progreso dentro de ella".[5] En tal teoría, reconoce Aurobindo, "no hay razón para un movimiento evolutivo con una culminación para alcanzar o un objetivo por estructurar y efectuar o una puja en pos de la perfección última".[6]

En esta hipótesis, el hombre sería el ser más perfecto en el conjunto de la creación. Pero estaría en realidad desconectado ontológicamente del resto de los demás seres, tanto inferiores como superiores.

La única conexión estaría en la mente del Creador, pero cada uno se habría originado independientemente del otro, como las obras de arte de un mismo

3 SY, I, p. 10
4 VD, III, p. 195
5 Ibid.
6 Ibid.

autor. Cada ser y cada especie tendría sentido por sí mismos, sin relación con los demás. "El hombre es la cima de esta ignorante creación, alcanzó la conciencia y conocimiento sumo de que es capaz: si procura ir más adelante, sólo girará en mayores ciclos de su propia mentalidad" [7], sin lograr en realidad un avance evolutivo mayor. Cada especie ha de moverse dentro de su propia esfera. Todo lo contrario, el intento de un avance infinito, "es una ilusión" [8].

Frente a la hipótesis del fixismo, el hombre y la creación misma aparecen sin sentido.

"Aquí, como en todo lugar, cada grado del ser existe en sí y por sí, se manifiesta de acuerdo con su propio carácter y por medio de su propia energía, y las graduaciones de arriba y abajo no son orígenes ni secuencias resultantes, sino sólo grados en la continua escala de la naturaleza-terrena" [9]. "El hombre es un tipo entre muchos tipos construidos de esa manera, un patrón entre la multitud de patrones de la manifestación en la Materia" [10].

En esta hipótesis, lograr un tipo de hombre superior al actual, "sería una contradicción de su autoley, impracticable e imposible". A lo más, "si por alguna ley oculta de la naturaleza se intenta tal desarrollo humano del ser supramental, solo podría ser por unos pocos de la humanidad que se separan de la raza, para así convertirse en el fundamento primero de este nuevo patrón del ser.

"No hay razón para suponer que la raza toda pudiera desarrollar esta perfección: no puede tratarse de una posibilidad generalizada en la criatura humana" [11].

Incluso admitiendo la teoría de la reencarnación (sigue Aurobindo expo-

7 Ibid., p. 196.
8 Ibid.
9 Ibid., p. 197.
10 Ibid., p. 199.
11 Ibid., ps. 199-200. Tanto Aurobindo como Teilhard proyectan la evolución del hombre hacia el "superhombre", como veremos en el capítulo en el capítulo siguiente, pero ambos rechazan el tipo de superhombre de Nietzsche, reservado a algunos individuos privilegiados que sobresalen de la masa vulgar humana y la dominan.

niendo los argumentos fixistas), no es necesario recurrir a la evolución. "Todas las antiguas teorías sobre la reencarnación la supusieron constante transmigración del alma del cuerpo animal al humano, pero también del cuerpo humano al animal la idea hindú añadió la explicación del Karma [..]; pero no se sugirió una evolución progresiva de un tipo a otro superior, menos aun de un nacimiento en un género de ser que nunca existió, pero que tiene todavía que evolucionar en el futuro. Si la evolución existe, entonces el hombre es la última etapa, porque a través de él puede existir el rechazo de la vida terrestre y corporizada, y un escape a un cielo o Nirvana. Ése fue el fin contemplado por las antiguas teorías" [12].

Otro argumento que Aurobindo considera, entre los presentados por el fixismo, es la negación de la teleología en el cosmos, porque sería indemostrable.

La evolución supone un "cosmos teleológico" Ahora bien, son dos las dificultades que se proponen contra el elemento teleológico en la evolución. El primero es "un razonamiento científico, que procede sobre la asunción de que todo es obra de una energía inconsciente, que actúa automáticamente mediante procesos mecánicos y no puede tener elemento deliberativo en sí"[13].

12 Ibid., ps. 200-201 Aquí observa Aurobindo que la teoría de la reencarnación, tal como en el hinduismo generalmente se admite, no sólo no confirma el evolucionismo, sino más bien parece contradecirlo. Aurobindo admite la reencarnación, pero, al parecer, siempre en sentido progresivo, desde las etapas inferiores del ser, en que el alma estaría dormida, hasta el hombre, y desde éste hasta la manifestación de la vida divina en el superhombre Ver *Evolution*, el párrafo "The ascendent Unity", especialmente p. 270, BCL. vol. 16, también el extenso capítulo VIII "Renacimiento y otros mundos, karma, el alma y la inmortalidad", en VD, III, ps. 161-191, breves referencias en R. Sailley, *Sri Aurobindo. Philosophe du Yoga Intégral*, ps. 122-140. Es importante para la teoría que Aurobindo tiene de la reencarnación, más como ley metafísica de la evolución y superación, que como ley moral del Karma, la distancia entre el "ser central" y "ser psíquico" que aquí subraya Sailley (ps. 140-141). Aurobindo sostiene que la "más recóndita razón verdadera [de la nueva encarnación del "ser central", la verdadera alma individual] consiste en la necesidad espiritual de la evolución de un nuevo ser" (VD, III, p. 191, nota) El mismo Aurobindo reconoce, sin embargo, en dicho capítulo, las dificultades intrínsecas a toda teoría de la reencarnación Como se sabe, Teilhard no admite esta teoría, que no se aviene con su concepción personalista.
13 Ibid., p. 201

Aurobindo escapa a esta objeción científica o materialista recurriendo al hecho de que con evidencia se descubre "una conciencia secreta en o detrás de la aparentemente inconsciente Energía en la Materia" [14]

La segunda objeción es de carácter metafísico. Aun cuando el cosmos se considere como una manifestación o expresión del Absoluto o de un Creador, simplemente éste puede tener el intento de manifestarse de diversas maneras, pero sin una finalidad determinada, o mejor, sin mas finalidad que la de ir creando distintos seres, sin que tengan ellos en sí una misión o una evolución que realizar "Allí existe todo, sin duda, para deleite de la Existencia, todo es un juego, Lila" [15].

Pero frente a la objeción científica, lo mismo que a la objeción metafísica, Aurobindo opone "el hecho de una creación sucesiva con un plan en desarrollo en ella" [16]. Existe "una graduada sucesión necesaria en la evolución, primero la evolución de la materia, después la evolución de la mente en la materia viviente, y en esta última etapa una evolución animal seguida por una evolución humana". Es lo que Aurobindo llama el "hecho evolutivo", según el cual, "lo superior no antecede sino que es posterior en la aparición, lo menos desarrollado precede a lo más desarrollado y lo prepara" [17].

Ahora bien, contra ese fondo de un proceso evolutivo en desarrollo, es donde el hombre cobra su sentido [18] Aurobindo supone siempre que el hombre es el resultado de una evolucion de los seres inferiores, pero no excluye una influencia o una intervención desde arriba hacia abajo

14 Ibid Aurobindo admite en parte la teoria de Darwin de la "selección natural" y la "lucha por la vida" pero el determinante decisivo de la evolucion es el principio divino consciente y finalista Aun asumiendo la teoria hindú de que la creacion es un juego o "Lila" del Absoluto, Aurobindo acota que "un juego tambien lleva consigo un objeto que cumplir" Ibid., p 202

15 Ibid., p. 202

16 Ibid., p. 204

17 Ibid Aurobindo cita aqui uno de los Upanishad que presenta a los "dioses" (que el considera como poderes de la conciencia y de la Naturaleza) insatisfechos por la creacion de las formas por el Yo o Espiritu, hasta que este creo la forma humana Es, como dice Aurobindo, una "clara parabola" de la creación de formas cada vez mas desarrolladas y de la situacion privilegiada del hombre en el proceso de la evolución.

18 Ibid., p. 205

Puede admitirse o puede concebirse, dice Aurobindo, que en la aparición del hombre, haya habido "la intervención consciente de un invisible ser mental para formar el cuerpo que pretende habitar o un desarrollo previo de un ser mental en la materia misma que ya estuviera lista para recibir un poder suprafísico y para imponerlo en la rígida y estrecha fórmula de su existencia física [...] Es muy concebible que tal evolución desde abajo y tal descenso desde arriba cooperen en la aparición de la humanidad sobre la naturaleza terrena" [19].

2) El hombre, "parámetro" de la evolución

Ya hemos visto que el hombre cobra su pleno sentido dentro del proceso de la evolución. Pero, a su vez, la evolución se hace inteligible en el hombre mismo, o, como diría Teilhard, en el "fenómeno humano". Esto resulta ya evidente por el hecho mismo de que el hombre sea para Aurobindo la "cúspide terrestre", la "totalidad de esa evolución", y "término y símbolo de una existencia superior", según acabamos de ver.

Pero es, sin duda, a través de la experiencia en el hombre, el camino por el que Aurobindo, lo mismo que Teilhard, llega a precisar las características internas del proceso de la evolución. Estas características internas son dos: primera, que la evolución está movida desde adentro y desde su comienzo por un principio o energía "consciente"; segunda, que la evolución ha avanzado hacia formas cada vez más complejas, y, al mismo tiempo, más espirituales y elevadas.

Que la evolución está dirigida por un principio "consciente" ya lo comprobamos al hablar de la energía "única" que impulsa el proceso evolutivo.

19 Ibid., p. 208. Es notable la coincidencia de Aurobindo y Teilhard en este punto tan importante. Teilhard presenta al hombre como resultado de la evolución del cosmos material, pero da también lugar a una "intervención especial" de Dios en el salto del animal a la reflexión, es decir, cuando aparece propiamente hablando, la vida espiritual (FH, p. 205, nota). La presentación de Aurobindo es, si cabe, más explícita, al concebir el hombre como resultado de la "evolución desde abajo" y de un "descenso desde arriba" de la fuerza de un "invisible ser mental".

Es evidente que donde ese principio espiritual aparece con claridad es en el hombre. El hombre es el lugar de encuentro de la materia y del espíritu (*the conscious meeting place*), donde aparece la dirección de la evolución, desde la materia hacia la suprema manifestación del espíritu: "no hay ninguna dificultad en pensar o ver que esta alma, formada según el molde de lo humano, es un ser de este Ser, que esta alma ha surgido también desde la involución material por una creciente autoexpresión, en una serie de nacimientos, de los cuales cada grado es un nuevo pliegue de ascenso, abierto a poderes más elevados del espíritu, y que día a día está ascendiendo; que no está limitada para siempre por las murallas de este nacimiento, sino que puede, si nosotros queremos, nacer hasta una humanidad divina" [20]. Tal es, pues, el privilegio del hombre (*our privilege*).

Toda la evolución lleva la idea de progreso. Del hecho de que en el hombre la aparición plena de la conciencia haya coincidido con la mayor complejidad de la organización de la materia (el cerebro humano), Teilhard dedujo su ley de "complejidad-conciencia". Aurobindo no formuló esta ley con la claridad de Teilhard, pero, en realidad, no podía menos de notar que un crecimiento de "complejidad" cada vez mayor es la condición de la evolución para que el espíritu pueda manifestarse más claramente. "La evolución física es solamente un signo externo –[el exterior]–, cada vez más y más complejo y sutil desarrollo de una estructura soportada, el creciente molde exterior de la forma que está destinada a sustentar en la materia las entonaciones cada vez más elevadas de la armonía espiritual [el interior]" [21].

He aquí otro texto en que Aurobindo, al querer mostrar que el desarrollo de los seres indica con claridad que la evolución ha procedido de formas más simples a las más "complejas", está describiéndonos, sin usar los términos de "interior", "exterior" y "complejidad-conciencia", una visión coincidente con el pensamiento de Teilhard. "La teoría científica se ocupa sólo de la maquinaria y proceso externos y visibles con el detalle de la ejecución de la Natu-

20 *Evolution*, BCL, vol. 16, ps. 240-241
21 Ibid., p. 237

raleza, con el desarrollo físico de las cosas en la Materia y la ley del desarrollo de la vida y la mente en la Materia, su enfoque del proceso puede haber caído por completo ante la luz del nuevo descubrimiento, pero eso no afectará el hecho autoevidente de una evolución espiritual, de una evolución de la Conciencia, de una progresión de la manifestación del alma en la existencia material. En sus aspectos externos [el exterior] a esto es a lo que llega la teoría de la evolución, en la escala de la existencia terrestre hay un desarrollo de las formas, de los cuerpos, una organización progresivamente compleja y competente de la materia [complejidad creciente], de la vida en la materia, de la conciencia en la materia viviente; en esta escala, cuando más organizada está la forma, resulta más capaz de alojar una vida y conciencia mejor organizadas [ley interioridad-conciencia], más complejas y capaces, más desarrolladas y evolucionadas. Una vez planteada la hipótesis evolutiva y una vez orientados los hechos fundamentales, este aspecto de la existencia terrestre se torna tan asombroso que parece indiscutible" [22] Hemos intercalado en el texto de Aurobindo los términos de Teilhard, para una mejor comprobación del paralelismo de su pensamiento.

Incluso en las múltiples tentativas de la evolución por hallar nuevos caminos, observa Aurobindo que, al final, todos deben "converger" hacia una misma meta. Esta idea coincide con la "ley de convergencia" que Teilhard ha formulado también explícitamente. En la primera página de *Síntesis del Yoga*, Aurobindo une los términos de complejidad y de unidad [convergencia-síntesis] en un pensamiento que podría ser propio de Teilhard: "Hay dos necesidades de las obras de la Naturaleza que parecen intervenir siempre en las formas más importantes de la actividad humana, ya pertenezcan a nuestros campos comunes de movimiento o busquen aquellas esferas y logros excepcionales que se nos presentan como elevados y divinos. Toda forma de esa índole tiende hacia una complejidad y totalidad armónicas [complejidad], que nuevamente se dividen en diversos canales de esfuerzo y tendencia especiales,

22 VD, III, p. 203

sólo para unirse una vez más en una síntesis mayor y más pujante [convergencia]" [23].

Sin duda que Aurobindo no ha desarrollado tan ampliamente la ley de complejidad-conciencia y convergencia como lo ha hecho Teilhard, pero, de hecho está siempre concibiendo el proceso evolutivo dentro de ese mismo molde y lo ha formulado explícitamente más de una vez.

3) En el hombre se transforma el proceso de la evolución

Pero, en todo caso, Aurobindo subraya, como Teilhard, que en el hombre la evolución se transforma y adquiere un sello nuevo. La evolución inconsciente se torna consciente y quiere realizar su futuro.

El hombre ha cobrado conciencia de sí mismo y de sus aspiraciones, y, por tanto, puede ser "la sustitución de una evolución consciente en lugar de una subconsciente" [23 bis]. En otras palabras, el actual impulso consciente del hombre hacia un estado de superación de sí mismo es una ley de la naturaleza misma, y, por tanto, el hombre debe tener la posibilidad de evolucionar hacia una etapa superior. De esta manera, él colabora con la naturaleza misma en la realización, en el cumplimiento de la evolución misma. "No es una imposibilidad que el hombre ayude a la Naturaleza conscientemente también en su propia evolución y transformación espirituales y físicas" [24]. Pero esto no debe hacerse, sostiene Aurobindo, en el "más allá", sino que debe lograrse en este mundo. Ni siquiera acepta Aurobindo la solución de que la realización del hombre ha de ser "una fusión del alma en el Absoluto" [25]. Para Aurobindo la realización debe alcanzarse en esta vida, en este mundo. Se trata de lograr aquí la aspiración, el gran sueño de la humanidad, de una transforma-

23 SY, I, p. 7
23 bis VD, III, p. 210.
24 Ibíd., p. 211. Nótese la total coincidencia con Teilhard en esta transformación de la evolucion, que pasa de "inconsciente" a "consciente", de "pasiva" a tomar la "iniciativa" Las fórmulas son las mismas.

ción individual y colectiva, de "una nueva tierra y un nuevo cielo, de una ciudad de Dios, de una divino descenso en la tierra, de un reino de lo espiritualmente perfecto, un reino de Dios, no sólo dentro sino también fuera de nosotros, en una vida humana colectiva. Por más oscuras que hayan sido algunas formas tomadas por esta aspiración, la indicación que contienen del impulso del ser espiritual interior oculto para emerger en la naturaleza terrena es inequívoca" [26].

4) Prolongación del proceso de la evolución a través del hombre

El hombre es, por tanto, "un ser de transición", un puente entre los estadios inferiores de la evolución y el estadio supremo de la misma "El hombre tal como es no puede resultar el término último de esta evolución" [27].

Por eso, es un hecho que el hombre, tal como es hoy, está dotado de un "impulso hacia la autosuperación": "hasta ahora la naturaleza ha realizado en el hombre la perfección propia o específica de la raza humana, pero en ésta existe el impulso hacia una nueva etapa de la evolución y, por tanto, es de suponer que el paso siguiente es el ser espiritual y supramental, la asentación de la espiritualidad en la raza, que puede tomarse como signo de que ésa es la intención de la naturaleza". El hombre es "un paso crucial, un cambio decisivo en el curso y proceso de la evolución; no es meramente continuación de viejos lineamientos" [28].

Aurobindo no se cansa de repetir esto de mil maneras, con mil fórmulas diferentes.

La mente humana es para él el instrumento elegido para la progresiva autorrevelación de Dios. Y más explícitamente todavía, considera al hombre

25 Ibid., p. 212.
26 Ibid., p. 213.
27 Ibid., p. 214.
28 Ibid., p. 209

como "puente" entre la materia y el ideal divino de la evolución [29]

El hombre es el que está destinado, por medio del "conocimiento último", a unir los dos extremos, pues percibe a Dios en el Universo y más alla de éste, en el Mundo material y en lo Trascendente, "reteniendo libremente el poder de descender, al igual de ascender, en la gran escala de la existencia"[30].

He aquí la situación verdaderamente de privilegio del hombre en la escala de la evolución, él es una síntesis de toda la evolución, y es, a la vez, el puente de los pasos inferiores a los superiores, el que puede realizar el Absoluto en la tierra, al mismo tiempo que se abraza con el universo y con la tierra misma, es decir, con la materia en su último grado de estado inconsciente El hombre puede unir, a la vez, el estado de suma Inconciencia con el de suma Conciencia, y el de la Ignorancia con el del Conocimiento perfecto Por eso en el hombre la evolución, lejos de quebrarse y decaer hasta perderse en el vacío, tiene un sentido, siempre ascendente y convergente, lo que llama Aurobindo "the ascendent Unity" [31].

Aurobindo va a ver, como Teilhard, esa convergencia y ascensión en la futura unidad colectiva de la humanidad, no menos que en la plena realización divina de los individuos. La dirección misma de la evolución nos muestra su sentido y su destino futuro. "Pero si hay poderes superiores del Espíritu que pueden ser alcanzados por el nacimiento, el ascenso no ha terminado [...]" El hombre, sigue Aurobindo, no es "un cohete espacial dotado de conciencia que surgió de la materia [...], destinado a disolverse en el aire superior de la nada tranquila o del silencio intemporal e infinito, sino un proceso de una gran acción y alto desarrollo de la Divinidad, que dará un sabio y glorioso significado a su intención constante de una creación eterna" [32] La evolución se prolonga en el hombre hasta más allá del hombre, hasta el Super-

29 *Evolution*, p. 279
30 SY, I, p. 19
31 *Evolution*, p. 265
32 Ibid., p. 274

hombre, y la tendencia hacia la Unidad (que Teilhard llama preferentemente "convergencia") se va a manifestar en el hombre en una realización de la sociedad total, como también visualiza Teilhard.

TEILHARD

1) El hombre síntesis y sentido de la evolución

Para Teilhard éste es un tema central: El hombre no sólo es la cúspide de la evolución hasta este momento, sino que es "centro de perspectiva" y "al propio tiempo *centro de construcción* del Universo" [32bis].

Por lo tanto, el hombre no es una culminación, que contiene en sí las perfecciones de todos los seres inferiores, pero que no tiene relación con los demás estadios superiores o inferiores del cosmos, sino que está en "un punto naturalmente privilegiado (encrucijada de caminos y de valles)"[33], como elemento que da sentido a todas las etapas de la evolución.

Ésta es la tesis de sus dos obras orgánicas sobre el hombre *El fenómeno humano* y *El grupo zoológico humano.*

En el comienzo de la primera obra repite Teilhard este punto de vista con las más diversas fórmulas:

"De ahí el plan esencial de este trabajo: la Previda, la Vida, el Pensamiento, estos tres acontecimientos que dibujan en el pasado y dirigen para el futuro (¡la Sobrevida!) una sola y única trayectoria: la curva del *Fenómeno Humano*" [34].

"Que se desvanezca, por el contrario, en nuestra óptica la triple ilusión de la pequeñez, de la pluralidad y de la inmovilidad, y el hombre vendrá a adquirir la situación central que habíamos anunciado: cima momentanea de una

32 bis FH, p. 45
33 FH, p. 44.
34 FH, p. 47

antropogénesis que corona a su vez una cosmogénesis"[35] Nótese claramente cómo Teilhard relaciona la antropogénesis y la Cosmogénesis, que para él están intimamante asociadas en el hombre mismo.

Y de inmediato vuelve sobre su pensamiento y sobre el objetivo de su obra: "Mi único fin y mi verdadera fuerza, a través de estas páginas, es sólo y simplemente, lo repito, el de intentar *ver*; es decir, el de desarrollar una perspectiva ***homogénea y coherente*** de nuestra experiencia general, pero extendida al Hombre"[36].

Teilhard insiste en que el hombre no es un simple espectador de la evolución, sino que ha estado presente, en alguna forma, en todas las etapas de ella, tanto de la pasada como lo va a estar en el futuro. "Cuando intente figurarme el Mundo antes de los orígenes de la Vida, o la Vida en el Paleozoico, no deberé olvidar, de ninguna manera, el hecho de que existiría una contradicción cósmica en imaginar a un hombre como espectador de estas fases anteriores a la aparición de cualquier pensamiento en la Tierra"[37] Por eso despliega más adelante esta visión cósmica centrada en el hombre "Dudo en verdad que exista para el ser pensante otro minuto más decisivo para él que aquel en que, al caer las vendas de sus ojos, descubre que no es de ninguna manera un elemento perdido en las soledades cósmicas, sino que existe una voluntad de vivir universal que converge y se hominiza en él"

Y termina esta presentación de su libro fundamental con la célebre fórmula que abarca todo su pensamiento "El Hombre, pues, no como centro estático del mundo –como se ha creído durante mucho tiempo-, sino como *eje y flecha de la evolución*, lo que es mucho más bello"[37bis] Hemos subrayado nosotros las palabras "eje y flecha de la evolución", porque ellas sintetizan el pensamiento total de Teilhard.

35 FH, ps. 46-47
36 Ibid., p. 47
37 Ibid., ps. 47-48.
37 bis Ibid., p. 49

El objetivo de la otra obra básica de Teilhard sobre el hombre, *El grupo zoológico humano*, es el mismo que el de *El fenómeno humano*: mostrar el "lugar del hombre en la naturaleza" y su situación privilegiada como eje de la evolución y de la cosmogénesis.

"El Hombre ocupa una posición clave, una posición de eje principal, una posición polar en el mundo. Tanto que bastaría con comprender al hombre para haber comprendido al universo, como asimismo el universo permanecería incomprendido si no lográsemos integrar en él al hombre completo, bien digo, no sólo con sus miembros, sino con su pensamiento" [38].

Notemos el énfasis que pone Teilhard en su pensamiento del lugar central del hombre: el hombre es la "clave", el "eje" principal, el "polo" del universo. Pero no se trata de un universo estático, sino en evolución, en su marcha histórica. Por eso termina su introducción a esta obra con las dos afirmaciones lapidarias:

"El Hombre confiriendo su sentido a la Historia".

"El Hombre único parámetro absoluto de la Evolución" [39].

En varios escritos posteriores Teilhard vuelve repetidas veces sobre el tema ya casi trivial tratándose de Teilhard, por lo evidente, y que todos los que estudian a Teilhard se ven obligados a reiterar. Veamos cómo Teilhard nos da los fundamentos de esta concepción antropocéntrica del hombre, o mejor dicho, del lugar privilegiado del hombre en el proceso de la evolución.

2) El hombre, "parámetro" de la evolución

Como es sabido, Teilhard distingue en todas las cosas el "exterior" y el "interior". Ese interior que es órgano y conducción de los fenómenos exteriores, se hace más pronunciado a medida que los seres tienen una estructura material mas compleja. Pero donde se manifiesta en forma mas evidente y

38 GZH, p. 15

39 GZH, p. 16.

contrastante, y con criterios más definidos, es en el hombre. La interioridad, por contraposición a las formas externas, se hace patente en el caso del hombre, "respecto del cual no puede esquivarse en modo alguno la existencia de un interior, toda vez que éste constituye el objeto de una intuición directa y la trama misma de todo conocimiento" [40] Para Teilhard esto no es una forma extraña a la naturaleza, un "epifenómeno", sino al expresión de "una faz o dimensión nueva en la Trama del Universo" [41].

Teilhard descubre entonces la "conciencia" que el permite llegar a una "Perspectiva Coherente del Mundo" [42], desde la "Materia Original" hasta el hombre, justamente *a partir de la experiencia del hombre mismo*: "La conciencia aparece con evidencia en el hombre...y, por tanto, entrevista en este último relámpago, tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas" [43]

Después de esta primera comprobación, Teilhard va a descubrir el otro gran *principio de complejidad-centreidad o complejidad-conciencia* "una conciencia resulta tanto mas acabada cuanto que dobla un edificio material más rico o mejor organizado" [44]; en otras palabras, cuando la materia es más organizada, más compleja, tiene una perfección espiritual o una centreidad consciente mayor Siguiendo el proceso de la evolución "hacia atrás" la conciencia va siendo cada vez menor; lo que muestra que la evolución avanza hacia una mayor complejidad de la materia, y que, en la misma medida, ésta alcanza mayor interiorización o centracion o convergencia El Mundo y la Evolucion cobran un sentido por esta ley que Teilhard descubre en el "fenómeno humano", en el cual encuentra el "parámetro" para comprender al evolución y el Universo "Todo el desarrollo posterior de este ensayo no será otra cosa, en suma, que esta historia de la lucha entablada en el universo entre lo

40 FH, p. 71
41 FH, p. 72
42 FH, p. 73
43 FH, p. 72
44 FH, p. 77

múltiple unificado y la multitud inorganizada; es decir, aplicación, a todo lo largo del mismo, de la gran *Ley de Complejidad y de Conciencia*, ley que implica por sí misma *una estructura y una curvatura psíquicamente convergentes* del Mundo" [45].

Esta "estructura y curvatura psíquicamente convergentes del Mundo", esta convergencia del Universo y la Evolución, que Teilhard descubre sobre todo a partir del hombre, es tema dominante en sus escritos ulteriores En un estudio sobre "la convergencia del universo" vuelve repetidas veces sobre el tema: "el Fenómeno Humano pone definitivamente de manifiesto en torno nuestro una deriva de fondo" [46], "un nuevo movimiento del universo sobre sí mismo' la deriva cósmica de Complejidad-Conciencia" [47] Teilhard se pregunta enfáticamente: "¿cómo no sospechar, al inspeccionar el trazado obtenido, que, en la hominización de la materia en la superficie de la tierra se descubre ante nosotros, al amparo de un caso particular (la convergencia humana), una cierta ley fundamental (una convergencia cósmica) que afecta a todo el mundo?" [48].

Aquí mismo descubre Teilhard que el universo no está simplemente apagándose por la "desesperante entropía, que reduce miserablemente todas las cosas a las formas más elementales y más estables", sino que emerge, a través y por encima de la entropía, "una especie de vórtex cósmico, en cuyo seno la trama del mundo, por utilización preferencial de los azares, se tuerce y enrolla cada vez más estrechamente sobre sí misma en los ensamblajes más complicados y centrados" [49].

Y aquí Teilhard se eleva por sobre todo el universo, en una concepción muy propia suya, abarcando el pasado, el presente y el futuro de toda la creación posible "un mundo cuya consistencia dinámica crece en proporción a

45 FH, p. 78
46 AE, p 250.
47 AE, p. 249
48 AE, p. 250
49 Ibid.

la complejidad de sus ordenaciones, porque, sobre sí mismo, en tantos puntos siderales como planetas pensantes ha habido, y habrá, va convergiendo"[50]. Con esta especie de visión mística que abarca el pasado, el presente y el futuro del universo y, en cierta manera, lo actual y lo posible, Teilhard descubre "en el Fenómeno Humano, el indicio de lo que acabo de llamar (dice él) deriva convergente del universo sobre sí mismo"[51].

3) "Transformación, a partir del hombre, del proceso de la evolución"

En un artículo dedicado precisamente a Julián Huxley resume Teilhard otros dos aspectos del "Fenómeno Humano" que vuelven a dar la clave de la evolucion y muestran que el hombre es, efectivamente, el ser privilegiado que da sentido al proceso evolutivo cosmico. El artículo tiende a mostrar que la evolución, lejos de terminar en "lo humano", continúa su marcha haciendo nuevos progresos y vuelve a darnos la clave o deriva general de la evolución cósmica. Frente a algunos "profesionales de la Ciencia" para quienes "el hombre tiene todas las probabilidades de encontrarse zoologicamente en un punto muerto de la evolución", Teilhard insiste en que no es el hombre un "techo", sino un "umbral" en la "marcha de la biogénesis"[52]. "El proceso zoológico de la Evolución, en lugar de atenuarse e incluso de anularse al nivel del hombre (como la gente se obstina en repetir), se prolonga en él e incluso se intensifica en él, de un modo muy claro"[53].

Dentro de la visión "darwinista" la explicación del proceso evolutivo se basa en el juego del azar, dentro del cual la naturaleza va logrando, por tanteos, determinadas "ordenaciones privilegiadas" o "tipos privilegiados" que

50 AE, ps. 250-251
51 AE, p. 251
52 AE, p. 257
53 AE, p. 258

logran sobrevivir por tener especiales aptitudes: la ley de "supervivencia del más apto"[54].

Pero esta ley no nos da la verdadera razón de la marcha ascendente de la evolución. Si en vez del "más apto" hablamos del "más complejo", del "más centrado", habremos hallado la explicación profunda del proceso, el "*parámetro absoluto*" para "apreciar científicamente los movimientos de la vida"[55]. Teilhard descubre nuevamente su principio de centración o de "complejidad-conciencia". Pero este principio se halla confirmado, y transformado en mejor naturaleza y calidad, en el hombre, porque en éste la complejidad-interiorización ha llegado a tal punto que ya es capaz de intervenir directamente en la selección evolutiva. En esta forma ha cambiado de signo la evolución. Es decir, la evolución se ha transformado, ha adquirido una nueva dimensión a partir del hombre mismo. Dimensión que, por otra parte, tiene un sentido cósmico y universal.

"Al introducir, en Biogénesis, la *noción* (o *principio*) de *mayor complejidad*, se aprecia la situación general de la vida en el universo, energéticamente. Pero, al mismo tiempo, y además, se desprende otra evidencia valiosísima: aquella precisamente que, para comprender en qué se convierte la Evolución a partir del Hombre, podía sernos más útil"[56].

Por eso señala Teilhard que en la evolución, "principalmente efecto del Azar en sus comienzos, la complejidad ascendente de la Materia –la experiencia universal de las cosas así nos lo enseña- se impregna y se carga gra-

54 AE, ps. 259-260. Darwin consideró efectivamente la "lucha por la existencia" y la "selección natural" los "medios más importantes, aunque no exclusivos, de la modificación" de las especies (*The origin of species*, Reprint of the sixth edition, Oxford Univ. Press, Introduction, p. 5). De aquí resultaba la supervivencia del más apto, *the survival of the fittest* (p. 344). Sin embargo, esta ley no era simple azar para Darwin, pues claramente afirma al final de su obra, que así fue establecido por el Creador, como una ley impresa en la materia "What we know of the laws impressed on matter by the Creator" (p. 559), y que, por esto mismo, había más grandeza en esta concepción de la vida: "there is grandeur in this view of life" (p 560). Pero el darwinismo, en general, no ha tenido otro recurso que la explicación por el juego del azar

55 AE, p. 250.

56 AE, p. 261.

dualmente de <<elecciones>>. De forzado o automático en su aparición y en los seres moleculares, el proceso tiende irreversiblemente a hacerse *activamente preferencial* en los seres fuertemente cerebralizados" [57].

De esta manera la evolución, que al principio parecía más guiada por el azar y después por la ley del más apto, se torna *selectiva*; pero al aparecer en el hombre la centreidad más perfecta llega a ser *electiva*. Y ésta es la verdadera novedad que el Fenómeno Humano nos descubren en el proceso de la Evolución: "Al igual que el avión, al que me refería al empezar este trabajo, y que se va levantando gradualmente, para alzarse por último en los aires, a medida que cobre velocidad, la Evolución, de selectiva que es en sus comienzos, no puede por menos de volverse gradualmente electiva en los seres vivos superiores por el efecto directo de la Complejidad: hasta el momento en el que, reflejándose definitivamente sobre sí, con la aparición de la facultad de pensar, <<despega>> y desemboca bruscamente en lo inventivo calculado (Técnica) y en lo co-consciente superior (Civilización)" [58].

4) *"Prolongación, a través y más allá del hombre, del proceso de la Evolución"*[59]

Pero, además, en el hombre, o mejor "a través y más allá del hombre", comprueba Teilhard que el "proceso de la Evolución" se "prolonga" y cobra su sentido. "Vemos, por fin, dice, que se revela científicamente un sentido general y optimista de la Materia" [60]. "Incluso para espíritus tan penetrantes y poderosos como Spengler y Toynbee, la historia se reduce esencialmente a una función periódica, sin principio ni fin" [61]; es sólo "una especie de microcosmos jurídico, flotante y cerrado" [62], es decir, sin futuro ni sentido En cam-

57 Ibíd
58 AE, p. 262.
59 Ibíd.
60 AE, p. 263.
61 Ibíd.
62 AE, p. 264.

bio, Teilhard, apelando a su "parámetro evolutivo de complejidad", el mismo que impulsaba la "materia vitalizada", como una verdadera ley física y biológica, comprueba que la Humanidad está en un "proceso de totalización" [63], de convergencia psicológica y social, hacia una interiorización y concentración colectiva: "un salto formidable (¡con cambio de Orden!) en la Ordenación, salto acompañado por otro salto no menos formidable, bien sea en la reducción del Azar en el mundo <<invención planeada y combinada>>, o bien en la interiorización biológica de la conciencia (todas las partículas individualmente reflexivas de la tierra llevadas a agruparse planetariamente en un sistema reflexivo único)..." [64].

Es decir, que en el fenómenos humano aparece no sólo que la evolución se hace consciente e inventiva, no sólo que el hombre puede participar en el proceso de la evolución y dirigirla, sino que vuelve a demostrarse, una vez más, el sentido "convergente" de la evolución, como una ley general cósmica que se cumple, incluso, en el proceso social humano.

"En el hombre, no solamente –como lo ha dicho Julián Huxley- la Evolución se hace *consciente* (es decir, reflexivamente inventiva), sino que también, por la reunión y la concentración de todas sus fuerzas y de todas sus fibras, de divergente pasa a ser *convergente.*

"Tal es, aparentemente, reducida a una sola palabra, la plena y auténtica lección de la historia, y también, quizás el mayor descubrimiento propuesto nunca a las ciencias naturales, desde aquel otro descubrimiento de que existía *una* Evolución.

"En el hombre, y a partir del hombre, un repliegue y una *convergencia general* sobre sí mismo (a la vez en su mecanismo y en sus productos) del núcleo más axial de la evolución..." [65].

Y esta unificación convergente nos lleva hacia un destino supremo, que

63 Ibid.
64 AE, p. 266.
65 Ibid.

da sentido a toda la humanidad, en virtud de la ley de concentración y de convergencia, que se manifiesta en el hombre, porque es una ley física y biológica de la Evolución convergente. "La hominización, en lugar de difundirse al azar (como creímos al principio), *adquiriría un sentido*, despertaríamos a la idea científica de que, bajo la forma de *algún punto crítico de ultrahominización* (o de la reflexión completa y final), una Salida –es decir, una justificación de la Vida– nos espera quizá muy al final de nuestra Existencia, ¡*puesto* que física o biológicamente el proceso emerge!" [66]

APRECIACIÓN

Debemos dejar para el final de nuestro estudio las apreciaciones definitivas sobre este especial paralelismo entre Aurobindo y Teilhard en la concepción del hombre en relación con la evolución, no total, como es de suponer, pero sí en líneas generales y fundamentales. La posición privilegiada del hombre en el proceso de la evolución universal se encuadra dentro de coordinadas muy parecidas en el plano de la naturaleza y del espíritu.

Deberemos siempre tener presente lo que más diferencia a ambos autores entre sí, es decir, la tendencia dominante en Aurobindo hacia el panteísmo, al paso que Teilhard acentúa el personalismo, el irreductible carácter de la persona, que no se puede fundir ni perder en el Absoluto. Es éste un tema metafísico que hemos de estudiar oportunamente. Sin embargo, aun en esta diferencia fundamental, hay matices que vuelven a aproximar a ambos autores.

Pero, entretanto, en relación con el proceso de la evolución misma, la coincidencia en la descripción de ambos autores acerca del puesto del hombre en la evolución es sorprendente, y parecen encontrarse juntos en los puntos cruciales, el hombre es síntesis de la evolución y da sentido a ella; no se explica sin ésta; la ley de complejidad-conciencia, tan característica de Teilhard, coincide con la visión evolucionista de Aurobindo, en el hombre la evolución se

66 AE, p. 267

sublima, y, gracias a él, se prolonga hasta el fenomeno social, para Aurobindo y Teilhard la finalidad de la evolución es la humanización llevada a la cumbre de la vida divina, cada uno, es cierto, a su manera.

Es curioso que de este modo llegan a coincidir también ambos pensadores en un plano, un tanto idealista, de la etapa final de la evolución, que se cumplirá en el hombre y por el hombre la aparición del "Superhombre"

Capítulo IV

El superhombre

La tendencia a una etapa superior del hombre la siente instintivamente la humanidad. Esta tendencia se revela como una eterna aspiración a liberarse de las miserias y limitaciones de la naturaleza humana actual, para alcanzar un conocimiento y un poder superiores, una libertad sin trabas y aun la misma inmortalidad.

El término "superhombre" fue ya utilizado en griego por Luciano (siglo II d.C) y lo usó Goethe en su *Fausto*[1]; pero fue puesto en circulación por Nietzsche en el siglo pasado, como tema filosófico. El *Zarathustra* de Nietzsche baja de la montaña para "enseñar al pueblo el Superhombre", que se diferenciará del hombre actual como éste se distingue del mono, "ser ridículo y vergonzoso"[2].

En realidad la idea del superhombre, a pesar de que parece tocar la región ilusoria de las utopías, no ha dejado de tentar nunca a los filósofos y futurólogos, desde *La República* de Platón hasta la ciencia-ficción de nuestro tiempo

Será, pues, de especial interés un estudio comparativo de la imagen del superhombre que se formaron nuestros dos pensadores Aurobindo y Teilhard. Ambos presentan un sorprendente paralelismo en su concepción del super-

1 Goethe, *Faust*, I, 490. El Espíritu llama a Fausto "Superhombre" (Uebermensch), y éste se dice igual al Espíritu.

2 "*Ich lehre euch den Uebermensch* (...) Was ist der Affe für den Menschen Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Uebermenschen sein" *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil, 3.

hombre y en su esperanza, llena de entusiasmo, en el futuro maravillosos de la humanidad [3].

Ambos coinciden explícitamente en profetizar que, por la ley necesaria de la evolución, el hombre llegará a un estadio superior con posibilidades insospechadas, se convertirá en el superhombre. El término lo utilizan con un optimismo y una seguridad que no admiten dudas. Se empeñan en dar una base racional a esta aspiración y tratan de vislumbrar esa última etapa de la evolución. Última, porque en ella se realizará el ideal supremo de ésta, que coincide con el ideal de la humanidad

AUROBINDO

1) La evolución debe progresar hacia una etapa superior

La idea del superhombre surge, en Aurobindo y en Teilhard, como una consecuencia lógica de su teoría de la evolución. La trayectoria que el proceso de la evolución cósmica ha seguido hasta ahora, y que ha culminado en el hombre, debe dar un salto hacia una etapa superior

Aurobindo comprueba que la evolución ha ido ascendiendo hasta ahora, de la materia a la vida y de la vida a la mente. Así ha surgido el hombre, en el cual la naturaleza ha alcanzado el plano mental. La mente humana, por la experiencia y la razón discursiva, ha logrado avances maravillosos de la ciencia y la técnica, pero lenta y penosamente, sin poder superar las miserias de la existencia humana, individual y colectiva, porque ignora siempre más de lo que sabe [4].

Por otra parte, el hombre aspira a un conocimiento perfecto, a una felici-

3 Entre los estudios comparados sobre ambos autores, citemos: Andre Monestier, *Teilhard et Sri Aurobindo*, Carnets Teilhard, 10, Éd. Universitaires, Paris, 1963. Y el excelente estudio de R. C. Zaehner, *Evolution in Religion*. A study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin, Clarendon Press, Oxford, 1971

4 *LD*, I, ps. 7-9

dad y bienaventuranza sin restricciones, "a una vida superior y divina"[5] De este hecho y de esta aspiración humana Aurobindo deduce que la naturaleza nos lleva hacia esa etapa superior de manera inevitable. Por eso, la evolución no puede terminar en la vida mental ésta "no es una acabada evolución de la naturaleza, aún no está fundada firmemente en el animal humano"[6] La naturaleza no puede contentarse con el simple perfeccionamiento de las actuales condiciones del hombre (el estado de la "vida mental"), sino que aspira a una transformación superior de todo su ser. Más allá de la "mente" nos impulsa la fuerza de la evolución hacia el estadio del "espíritu" que sublimará toda nuestra vida material, animal y mental, dándole nuevas e ilimitadas posibilidades.

Tal es la misma ley de la evolución. De la misma manera que el cuerpo físico ha sido la base para la aparición y el desarrollo de la mente, así al vida mental debe servir para preparar a una "vida superior" a la mental, y el hombre actual debe ser la preparación para el hombre ideal, perfecto y sin limitaciones en su conocimiento, en su actividad, en su existencia. Aurobindo lo ve como posible, "y lo que es posible –repite enfáticamente-, debe efectuarse un día, pues es la ley del espíritu omnipotente"[7]

Escuchemos cómo Aurobindo fundamenta esta necesidad de la ley evolutiva: "pero si, por el contrario, el hombre es más que un animal razonante y emocional, si más allá de lo que evoluciona hay algo que ha de evolucionar, entonces bien puede ser que la plenitud de la vida mental sea solo un pasaje hacia el desarrollo de una vida superior y de facultades mas poderosas, que aún han de manifestarse y tomar posesion del instrumento inferior"[8]

5 Ibid., p. 10
6 *SY*, I, ps. 14 y 20
7 *Sy*, II, p. 184.
8 *SY*, I, p. 16

2) El superhombre, como resultado de una evolución espiritual

"Pero entonces ¿qué constituye esa existencia superior o suprema a la que tiende nuestra evolución?"[9] Aquí se proyecta la figura del superhombre, pero como triunfo del espíritu.

Toda la obra de Aurobindo es la respuesta a esta pegunta y, a la vez, un estímulo y una técnica –el "Yoga Integral"- para llevar a la humanidad lo más rápidamente posible a esta existencia superior

Aurobindo rechaza la idea de superhombre basada en la voluntad de poder de Nietzsche o toda otra concepción de fuerza material. En este sentido, él señala que "el ideal del superhombre ha sido recientemente muy difundido, pero la discusión sobre el mismo no ha sido muy provechosa y ha habido en ella mucha confusión"[10]. El poder se incluye, pero no con el sentido dominador de la naturaleza, sino con respeto y amor a la naturaleza y a las leyes morales mismas

El superhombre será, ante todo, el fruto de una transformación interior espiritual En su descripción, Aurobindo se mueve siempre en el plano del espíritu Recordemos que, según él, la naturaleza tiene tres planos, físico, mental y espiritual; a éstos corresponden tres clases de vida corporal o animal, mental y espiritual [11].

Este plano superior o "existencia superior" del espíritu lo denomina Aurobindo con términos que son para él sinónimos, y todos reflejan que se trata de una transformación del alma del hombre, de su vida interior superhombre, supermente, espíritu, superconciencia, gnosis, hombre gnóstico ..También describe esta existencia como "Vida divina", y "Existencia divina", porque para Aurobindo el superhombre será la manifestación plena de Dios en el hombre, y éste conocerá la verdad en sí misma y poseerá la felicidad en si misma, lo que es propio de Dios.

9 *SY*, I P 17
10 *The Superman*, BCL, vol. 16, p. 275
11 *SY*, I, ps. 11 y 20.

La terminología yoga distingue tres planos o "cuerpos" (kosha) en el hombre: físico o denso, sutil o mental, causal o espiritual [12]. El superhombre corresponde, según Aurobindo, al último, que se manifiesta por el conocimiento y la bienaventuranza perfectos.

El acento de Aurobindo sobre el conocimiento supremo de la Verdad, y de toda la verdad, en sí mismo aparece en los sendos capítulos dedicados a la "gnosis", en cada una de sus dos obras fundamentales, *La vida divina* y *Síntesis del yoga* [13]. Ambos capítulos son una exaltación de la "conciencia autoluminosa" que tendrá el hombre al llegar al estadio de la supermente o gnosis o Vijñana. La mente, la razon y la inteligencia más genial del hombre, es pobre e ignorante en comparación de la del superhombre, el cual habrá ascendido a la supermente o gnosis.

He aquí algunos textos significativos

"En nuestra autotrascendencia perfecta salimos y ascendemos desde la ignorancia o semiiluminación de nuestro ser consciente mental hacia un yo sapiencial y un poder de la verdad mayores y por encima de aquélla, para morar allí en la irrestricta luz de un conocimiento divino. El hombre mental que somos se cambia en el alma gnostica, en la deidad de la verdad consciente, en el *Vijñanamaya purusa* [14].

"La razón procede por inferencia, y saca sus conclusiones; pero la gnosis procede por identidad o visión. Ella es, ve y conoce, tan directamente como la visión física ve y capta la apariencia de los objetos; de igual modo, mucho más directamente la gnosis ve y capta la verdad de las cosas" [15]

"Ni siquiera la razón purísima ni la intelectualidad racional mas luminosa es la gnosis. La razon o intelecto es solo el *buddhi* inferior; depende, para su

12 *Pranakosha, Manah-kosha y Vijñana-kosha.*
13 *VD*, III, 3281, *SY*, II, 136
14 *SY*, II, p. 186. En *The Superman* da una definición que viene a coincidir con la divinización de lo humano. "For what is supermanhood but a certain divine and harmonious absolute of all that is essential in man". BCL, vol. 16, p. 275. Y luego se refiere a "the divine way of Supermanhood". Ibíd., p. 281
15 *SY*, II, ps. 192-193

acción, de las percepciones de la mente sensoria y de las concepciones de la inteligencia mental No es como la gnosis. autoluminosa. auténtica, unificadora de sujeto con objeto"[16].

"El ser mental, hasta en la mente intuitiva, puede percibir la verdad sólo mediante un brillante reflejo o comunicación limitada, y sujeto a las restricciones y capacidad inferior de la visión mental. pero el ser supramental la ve mediante la gnosis misma, desde el centro mismo y desde la fuente emanante de la verdad, en su forma precisa y mediante su propio proceso espontáneo y autoiluminador Pues el Vijñana es directo y divino, en oposición al conocimiento indirecto y humano"[17].

"La verdad de la gnosis está libre de duda. es autoevidente. autoexistente, irrefragable y absoluta".

"La gnosis no busca, posee. Y si tiene que iluminar, entonces ni siquiera busca, revela, ilumina. Es una conciencia transmutada de inteligencia a gnosis; la imaginación sería reemplazada por la inspiración de la verdad, el criterio mental cedería el lugar al discernimiento autoluminoso. En el proceso lógico, lento y trastabillante desde el razonamiento hasta la conclusión o el hecho, se vería al punto con su propia férula, mediante su propio testimonio autosuficiente y toda la evidencia por la que arribamos a aquello se vería también de inmediato"[18].

"Nuestra memoria incierta se desecharía, quedando en su lugar una luminosa posesión del conocimiento, la memoria divina que no es un depósito adquisitivo, sino que retiene siempre todas las cosas contenidas en la conciencia, una memoria simultánea del pasado, del presente y del futuro"[19]

Aurobindo no puede ser más explícito. Las citas podrían multiplicarse hasta la saciedad, pues nuestro autor no se cansa de repetir que en ese estado, al cual llegará el hombre cuando haya logrado transformarse para alcanzar la

16 *SY*, II, p. 188
17 Ibid., p. 192
18 Ibid., p. 193
19 Ibid., p. 194.

etapa del espíritu, dominará, de una sola mirada, la Verdad de todas las cosas Imaginemos la revolución que eso significará para la humanidad, cuando se hayan roto las fronteras de la ciencia y eliminado las causas de la maldad en la convivencia humana. Pero no adelantemos nuestro juicio.

3) La transformación del cuerpo físico y de las facultades psíquicas del superhombre

Aunque el superhombre será, ante todo, el resultado de una evolución espiritual, ésta afectará también, como es natural, al cuerpo físico y a la mente humana. Tanto el cuerpo como la mente se desarrollarán en todas sus funciones en una perfección absoluta, sin las deficiencias y limitaciones con que ahora actúan: desaparecerán, de esta manera, la ignorancia, la angustia, la enfermedad.

Estas posibilidades, que ahora superan las fuerzas reales de la naturaleza humana, están de hecho ocultas y frenadas en la misma naturaleza corporal: simplemente se actuarán cuando se ponga el cuerpo y la mente a disposición de las influencias superiores de la Supermente Divina, para ser guiadas por ella.

Aurobindo describe, en términos llenos de euforia, el estadio ideal de la humanidad:

"El ascenso del hombre desde lo físico hasta lo supramental debe abrir la posibilidad de un correspondiente ascenso en los grados de la sustancia hacia ese cuerpo ideal o causal que es apropiado para nuestro ser supramental. La conquista de los principios inferiores por la Supermente y su liberación de ellos en una vida divina y una mentalidad divina deben hacer posible también una conquista de nuestras limitaciones físicas, mediante el poder y el principio de la sustancia supramental. Y esto significa la evolución, no sólo de una irrestricta conciencia sin límites, de una mente y sensación no encerrada en los muros del ego físico o limitada a la pobre base del conocimiento brinda-

do por los órganos físicos de la sensación, sino un poder vital, liberado cada vez más de sus limitaciones mortales, una vida física apta para un habitante divino, y –en el sentido no de apego o de restricción a nuestra estructura corpórea actual, sino de superación de la ley del cuerpo físico- la conquista de la muerte, una inmortalidad terrena" [20].

Como se ve, Aurobindo es claro y taxativo en esta afirmación de la sublimación corporal y mental del hombre actual. Éste sobrepasará "la tosquedad y limitación de nuestra vida física, los impulsos y los hábitos actuales", superará "la pobre base del conocimiento brindado por los órganos físicos de la sensación"; y alcanzará "un poder vital liberado cada vez más de sus limitaciones mortales, una vida física apta para un habitante divino". Ello implicará, entre otras grandes adquisiciones, el conocimiento absoluto, la felicidad plena, producto de su estado superconsciente; de aquí surgirá la "superación de la ley del cuerpo físico, la conquista de la muerte, una inmortalidad terrena". El hombre vendrá a ser, de esta manera, una especie de encarnación de Dios mismo en la tierra, sin ninguna limitación para la manifestación de la vida divina. Por eso termina su descripción Aurobindo con este arranque místico: "pues desde la bienaventuranza divina, del deleite original de la existencia, el Señor de la inmortalidad lleva escanciando el vino de esa bienaventuranza, el soma místico en estas vasijas de mentalizada materia viviente; eterno y bello, Él entra en estas envolturas de la sustancia, para la integral transformación del ser y la naturaleza" [21].

La aspiración a "una más noble existencia física" no limitada por el nacimiento, la vida y la muerte, la "difícil alimentación" y la enfermedad, la sujeción a los anhelos vitales insatisfechos, "deja de tener la apariencia de un sueño y quimera, y se convierte en una posibilidad fundada en una verdad racional y filosófica" [22].

20 *VD*, I, p. 256.
21 Ibid., p. 257.
22 Ibid., I, p. 260; ed. Esp., I, p. 256.

4) El superhombre como transformación colectiva de la humanidad

Ya hemos visto que tanto Aurobindo como Teilhard se oponen a la idea del superhombre de Nietzsche. No se trata de la transformación de algunos individuos privilegiados que sobresalen de la masa, la superan y la dominan, sino de un ascenso colectivo de la humanidad a una especie superior.

El primer capitulo de *La vida divina* señala "la aspiración humana" a la realización de una existencia que supera todas las deficiencias actuales.

Esta aspiración no deba llenarse sólo en algunos individuos, sino en toda la humanidad, en toda la raza. Aurobindo lo repite de diversas maneras: "no es en el individuo donde esta omnipotencia se expresa, es la Voluntad colectiva de la humanidad la que trabaja con el individuo como medio" [23]. Se trata, insiste Aurobindo, de "una nueva y comprensiva afirmación del pensamiento y de la experiencia interna y externa, y [...] un nuevo y rico autocumplimiento de una integral existencia humana para el individuo y para la raza" [24]. Será "algo así como una omnipotencia terrestre para la humanidad" [25].

En *Síntesis del yoga* vuelve con frecuencia sobre el tema de la realización colectiva. La supermente debe manifestarse "en la humanidad", "en el individuo y en la raza", debe ser "culminación de nuestro esfuerzo individual y de nuestro esfuerzo común". "Tal consumación no será otra cosa que el reino de los cielos interno reproducido en el reino de los cielos externo" [26].

Aurobindo utiliza una comparación, que usó también Nietzsche, para probar que el superhombre será de una especie superior al hombre actual. Efec-

23 *VD*, I, p. 20.
24 Ibid., I, p. 15· En *The Superman*, reitera Aurobindo esta idea. "The gospel of the supermanhood gives us a generous ideal for the progressive human race and should not be turned into an arrogant claim for a class or individuals". BCL, vol 16, p. 275. A continuación rechaza Aurobindo la idea de Nietzsche acerca del Superhombre.
25 Ibid., I, p. 20.
26 *SY*, I, ps. 46-47.

tivamente, habrá tanta diferencia entre el superhombre y el hombre actual como entre éste y el mono. El superhombre llevará una vida "sin error, sin sufrimientos, omnipotente, sin defecto, sin limitación: la pureza y la plenitud del ser, sin el sentido opuesto del defecto y la limitación" [27]

Porque el nivel del superhombre será alcanzado por la especie como tal, Aurobindo habla de "la creación de una raza supramental y una vida supramental"; se llegará a un grado de "realización que estará muy lejos de nuestros presentes sueños de perfección" [28]; y más adelante nos habla "de un paso más allá de la humanidad hacia la superhumanidad" [29]. La terminología es coincidente con la de Teilhard.

No puede enfatizarse más el optimismo profético de Aurobindo sobre el futuro "supramental" de la humanidad entera.

5) El superhombre aquí en la tierra

Queda ahora por resolver la última cuestión. Esta evolución hasta el superhombre, hasta una manifestación de la vida divina de Dios en el hombre ¿se realizará en esta tierra, en este mundo, o tendrá lugar en el cielo o en algún otro ciclo de tiempo, después que haya terminado la actual existencia cósmica?

Aurobindo sostiene que la etapa del superhombre, la eclosión total del futuro, que está oculto en el hombre, tendrá lugar acá en esta tierra y en este ciclo cósmico.

Según Aurobindo, el ser tiene ciertos principios que los constituyen y que

27 *VD*, I, p. 59

28 *The supramental manifestation*, BCL, 16, p. 65 Habla tambien de "a divine humanity or a Superhuman nature", SY, I, p. 68.

29 Ibid., p. 67. Ver especialmente los tres articulos de este tratado "Supermind and the Life Divine", "Supermind and Humanity" y "Supermind in Evolution", donde la concepción de Aurobindo insiste en la elevación divina de toda la humanidad y repite los términos "Supramental Race", "Supermanhood", "Divinized manhood", etc., 50, 56, 58, 60, 63, 65, 67, 69.. Tambien el articulo "The Superman" en el mismo vol. 16, ps. 278, 271.

forman "el séptuple acorde del ser" Estos principios son: la existencia divina, la conciencia divina, la bienaventuranza divina, la supermente, la mente, la vida y la materia [30]. Como se ve, están numerados en orden descendente Los tres primeros pertenecen al Absoluto en sí mismo, es decir, a la divinidad en sí misma considerada El cuarto, la supermente, es el principio divino por medio del cual Dios crea el mundo, lo gobierna y lo ilumina, es como la sabiduría de Dios que crea y dirige el cosmos. Aurobindo la define así: "la supermente es la divina gnosis que crea, gobierna y sostiene los mundos, es la sabiduría secreta que sostiene nuestro conocimiento y nuestra ignorancia" [31]. Los otros tres principios, la mente, la vida y la materia, son, en orden descendente, los que constituyen el cosmos en sí mismo

Aurobindo, conforme a su teoría del "septuple acorde del ser", dice que la vida divina involucionó desde el "Ser puro", Absoluto, hasta la "materia", para luego ir ascendiendo desde la materia a la vida, de la vida a la mente, estado en el cual está la evolución. Aurobindo sostiene que este proceso debe seguir necesariamente en este mismo ciclo, ascendiendo hasta la realización de la vida divina en la tierra, que se realizará por la aparición plena de la supermente.

Y ello porque donde hay involución necesariamente debe darse el proceso completo de la evolución en el mismo período cósmico.

Por lo tanto, la humanidad alcanzará, en este ciclo de su existencia, la etapa de la suprema manifestación de Dios en la tierra por medio del hombre, es decir, la etapa del hombre ideal, del hombre divino, del superhombre En consecuencia, Aurobindo afirma que "la evolucion del séptuple poder del ser, la realización de ese séptuple, debe ser el destino de cualquier mundo que aparentemente parte de la involución de todo en un solo poder" [32]

Conforme a este principio, prosigue Aurobindo: "La única cuestión es si

30 *VD*. I, p. 260
31 Ibid. p. 259
32 Ibid., p. 265

la tierra ha de ser escenario de ese emerger o la creación humana en este o en algún otro escenario material, en este o en algún otro ciclo de las grandes rotaciones del Tiempo, su instrumento y vehículo. Los antiguos videntes creían en esta posibilidad del hombre y sostuvieron que ése era su destino divino, el pensador moderno no lo concibe, y si lo hiciese, lo negaría o dudaría. Si tiene una visión del superhombre, lo es en la figura de incrementados grados de mentalidad o vitalidad; no admite otro emerger, nada ve más allá de estos principios, pues éstos trazaron para nosotros, hasta ahora, nuestro límite y círculo En este mundo progresivo, con esta criatura divina en la que la chispa divina se ha encendido, es posible que la sabiduría real more con la aspiración superior, más bien que con la negación de la aspiración o con la esperanza que se limita y circunscribe dentro de aquellos estrechos muros de aparente posibilidad que sólo son nuestra casa intermedia de preparación. En el orden espiritual de las cosas, cuanto más alto proyectamos nuestra visión y nuestra aspiración, mayor es la Verdad que procura descender hasta nosotros, porque ya está allí dentro de nosotros y nos reclama que la liberemos de la cobertura que la oculta en la Naturaleza manifiesta" [33].

Parece, pues, claro que para Aurobindo el superhombre será una realidad en la tierra y el fruto necesario de la evolución cósmica en que ahora estamos. Y este superhombre no tendrá simplemente una "mentalidad o vitalidad" en "incrementados grados" en relación con la actual, sino que está en un orden del Ser esencialmente superior al actual. Por supuesto, Aurobindo nos avisa que debemos acelerar el proceso, a ello justamente dedicó su vida y para ello propuso un sistema de yoga integral.

La función del yoga es, precisamente, la de acelerar la evolución que la naturaleza espontáneamente va realizando pero con cierta lentitud. Aun así, nos previene Aurobindo que no seamos impacientes, porque el proceso puede llevar millones de años [34].

33 Ibid.
34 *A practical Guide to Integral Yoga*, Pondichery.

He aquí la imagen del superhombre y la seguridad en su realización, en virtud del principio de la evolución, que nos ofrece Aurobindo. Veamos ahora que la conciencia en líneas generales de esta imagen con la que nos describe Teilhard de Chardin.

TEILHARD DE CHARDIN

1) La evolución debe progresar hacia una etapa superior

Como en Aurobindo, la fe en el superhombre surge también en Teilhard por una consecuencia inevitable de su fe en la evolución, como una meta del "progreso que nos arrastra con toda la masa y con toda la infalibilidad del universo". Por eso Teilhard profesa también el "futurismo", que le abre al hombre "un campo ilimitado de perfeccionamientos y de descubrimientos". "Futurismo, Universalismo, Personalismo, insiste Teilhard, son los ejes inquebrantables sobre los que puede y debe apoyarse sin peligro nuestra fe en el esfuerzo humano. Futurismo, Universalismo, Personalismo: las tres columnas del provenir" [35].

Teilhard confirma su seguridad en ese proceso ascendente de la evolución por el análisis que hace de la historia de la humanidad. Los primeros focos del *homo sapiens*, que aparecen dispersos en la tierra en cinco lugares privilegiados, se ubican en "la cuenca del río Amarillo, por la civilización china; los valles del Ganges y del Indo, por las civilizaciones indias; el Nilo y Mesopotamia, finalmente, con Egipto y Sumer". Con posterioridad aparecen también otros dos focos que quedaron más aislados: "América Central, con la civilización maya; los mares del sur con la civilización polinésica" [36].

En la antigüedad, la evolución tiene sus bases ante todo en Asia y África del Norte. Después pasa a Europa. Siempre como fruto de una doble influen-

35 *Salvemos a la Humanidad*, en "Ciencia y Cristo", p. 162
36 *PH*, ps. 254-255

cia "psicosomática", "al asociar las tradiciones éticas al propio tiempo que los genes cerebrales" [37].

Siempre con la tendencia a una mayor "fusión" y "concentración" de la masa humana Esto lleva a Teilhard a preguntarse, ante este hecho, "¿no resulta más científico reconocer, una vez más, bajo estas sucesivas oscilaciones, la grande espiral de la Vida elevarse irreversible por relevos, siguiendo así la línea maestra de la evolución?" [38]. Y llega a su tesis fundamental de la cual surge, con la necesidad de un proceso irreversible, la era del superhombre: la humanidad va a llegar a la era de la "planetización", de la "noosfera", es decir, de la "unanimización" de la humanidad pensante, lo que significará el surgir del hombre nuevo, la neohumanidad, la superhumanidad. Según Teilhard hemos entrado en el umbral, ya, de esta nueva era.

En forma dramática, Teilhard acentúa el carácter de "irreversibilidad" del proceso de la evolución humana y de "novedad" de la meta a que nos lleva. Irreversibilidad y novedad aparecen continuamente como ejes de la concepción antropológica de Teilhard: "avanzamos a una etapa en que la reflexión de los hombres, se elevará a una <<co-reflexión>> de la humanidad, y eso nos elevará a un <<estado psicológicamente nuevo>>" [39].

Esta necesidad e irreversibilidad del proceso de la evolución social del hombre confirma a Teilhard en que no estamos ante un "proceso jurídico o accidental" que puede depender de la libre voluntad humana, sino que es una ley "biológica, orgánica, que actúa por la fuerza misma de la naturaleza: es siempre el mismo ciclón (pero esta vez a escala social) el que continúa su marcha por encima de nuestras cabezas, estrechándonos a todos conjuntamente en un abrazo que tiende a perfeccionarnos a cada uno de nosotros ligándonos orgánicamente a todos los demás a la vez" [40].

37 *PH*, p. 254

38 *PH*, p. 257.

39 *Barrera de la Muerte y Co-reflexión*. En "La activación de la Energía", p. 425 Esto lo demuestran las filosofías, la Física y la Biología. "Espíritu y Materis están por una vez de acuerdo para precipitarnos irresistiblemente hacia alguna unificación superior". *Salvemos a la Humanidad*, en "Ciencia y Cristo", ps. 160-161.

40 *PH*, p. 369. "La concentración de todo lo Humano en un único sistema reflexivo de dimen-

Teilhard subraya que, aunque "la humanidad es tan joven que se le podría calificar de recién nacida" (pues las capas zoológicas que la precedieron tienen una vida media de por lo menos 80 millones de años), y aun cuando en lo biológico-somático la evolución parece estabilizada, en lo biológico-psíquico está en un proceso acelerado: "Por otra parte, dice, si observamos los rápidos desarrollos del pensamiento a lo largo del débil intervalo de algunas decenas de siglos, esta juventud lleva dentro de sí los indicios y las promesas de un ciclo biológico completamente nuevo" [41].

No puede menos de impresionar el optimismo y la seguridad con que Teilhard descubre en el proceso de la evolución que se acerca la nueva etapa superior de la Humanidad, la neo-humanidad.

2) *El superhombre como resultado de una evolución espiritual*

Como hemos visto, la terminología de Teilhard no parece dejar duda de su esperanza en el "superhombre", en la "superhumanidad".

"La tierra ultra-humanizada del mañana", es una aspiración inmanente en la evolución del hombre, como culminación de la evolución cósmica. Teilhard no se cansa de visualizar esa culminación ideal y necesaria de la humanidad y de acuñar términos para expresar ese estadio superior, ulterior, al que necesariamente va a desembocar la vida del hombre. Nos habla de "superhombre", "superconciencia", "superpersonalización", "hiperpersonalización", "hiperreflexión", etc. [42].

Es claro que Teilhard tiene matices propios, pero resulta sorprendente que el proceso, en sus líneas fundamentales, sea concordante con el de Aurobindo.

siones planetarias". *Reflexiones sobre la probabilidad científica*, en *La activación de la Energía*, p. 239.41 *PH*, p. 335.

42 Los términos de esta naturaleza son de uso frecuente en Teilhard. A título de ejemplo van algunas citas "Surhomme", *PH*, 264 (*FH*, 287); "Super-humain", *PH*, 271 (*FH*, 296); "Superconscience", *PH*, 279 (*FH*, 304); "Hyper-réflexion", "Hyper-personnalisation", *PH*, 287 (*FH*, 312); "Surhumanité", *L'énergie humaine*, p. 155 (ed. esp. 134); "Ultra-humain", *L'avenir de l'homme*", p. 351 (ed. esp., 333). Ver en ese mismo vol. el artículo *Du Préhumain à l'Ultrahu-*

Lo característico de nuestros pensadores es que el "superhombre" será el resultado maravilloso de un esfuerzo "colectivo" de la humanidad.

Teilhard rechaza la idea del superhombre como fruto del esfuerzo de algún individuo que lograra elevarse sobre "la muchedumbre" al estilo de Nietzsche. Este progreso "por aislamiento" no puede tampoco lograrse con la solución más tentadora del racismo, por cuanto se presenta superando el individualismo a favor no de un hombre sino de una clase determinada. Pero aquí también, insiste Teilhard, se repite la "lucha por la vida y la supervivencia del más apto". Ahora bien, esto equivale a "fundar en una razón de fuerza" la vida humana, no ya entre los individuos sino entre las razas. El superhombre debe surgir de la humanidad como tal, lo que implica una preparación y una transformación de la humanidad entera, convertida en una capa pensante total, la noosfera. "El superhombre debe germinar así, como otro tallo cualquiera (de la evolución) a partir de un solo brote de la humanidad" [43].

Aunque Teilhard es muy cauteloso en señalar rasgos particulares del superhombre, sin embargo hay un aspecto en el cual él insiste repetidamente.

"¿Bajo qué forma, se pregunta, y a lo largo de qué líneas –en la hipótesis, la única aceptable, de un éxito- podemos imaginar que a lo largo de este espacio de tiempo, va a desarrollarse el progreso?"

Su respuesta es definitiva: "en primer lugar, *bajo una forma colectiva y espiritual*" [44]. El subrayado es del mismo Teilhard.

Señala el fenómeno de que actualmente parecen frenadas en la humanidad las "transformaciones pasivas y somáticas del organismo en provecho de las metamorfosis conscientes y activas del individuo considerado en socie-

main, ps. 275-385. G. Magloire y H. Cuypers definen así los términos "Surhomme", "Surhumanité": "L'homme ayant acquis une conscience supérieure"; "L'humanité telle que Teilhard l'entrevoit dans l'avenir, quand la socialisation aura réussi à susciter une véritable conscience planétaire". *Teilhard de Chardin*, Éd. Universitaires, Paris, 1964, p. 347. Acerca del tema del Superhombre en Teilhard presentamos un estudio en nuestro libro *Introducción a Teilhard de Chardin. el cosmos, el hombre y Dios*, Buenos Aires, 1975, cap. IV, "El hombre de hoy y del futuro".

43 *PH*, p. 288.

44 *PH*, p. 335.

dad". En consecuencia, la "presión evolutiva" parece actuar "las transformaciones mentales y sociales" y "los cuerpos ya no cambian de una manera apreciable, ya no tienen que cambiar en la rama humana".

Teilhard reconoce que "es posible que nuestro cerebro haya alcanzado ya sus límites orgánicos en cuanto a sus capacidades y en su penetración individual". De aquí que la evolución progrese ahora en la línea del espíritu: "Desde el Occidente al Oriente la evolución está ahora ocupada en otro campo, hacia un dominio más rico y más complejo, con todos los espíritus humanos tomados en conjunto; es decir, el Espíritu" [45]

Esta transformación espiritual del hombre coincide con la exigencia fundamental de Teilhard, es decir, que las relaciones entre los hombres es este estado de suprema socialización serán regidas por la ley del amor. Teilhard no imagina otra relación, como sería la del poder o la fuerza, o la grandeza material, que no haría sino "engendrar materia" [46], como él dice, en vez de buscar el auténtico perfeccionamiento humano.

Especialmente imagina Teilhard un progreso científico común.

No habrá secretos para la ciencia, ni estará reservada a unos pocos sabios, sino que será patrimonio del hombre de la calle. Espíritu, Ciencia, Humanidad, Amor, he aquí lo que será la humanidad en el futuro [47].

3) Transformación del cuerpo físico y de las facultades psíquicas del superhombre

Aun cuando la transformación fundamental ha de ser espiritual y social, Teilhard vislumbra también la posibilidad de transformaciones en el cuerpo y el descubrimiento de poderes de la naturaleza que están todavía ocultos para

45 *PH*, p. 336. Ver también p. 281: "un nuevo paso hacia la génesis del espíritu"; "un nuevo dominio de expansión psíquica", p. 305.
46 *PH*, p. 311
47 *PH*, ps. 300 y 319.

nosotros Por de pronto, espera que por medio de la eugenesia podrá lograrse un control sobre las leyes y los recursos de la herencia, uso de las hormonas, etc , los cuales podrán dirigir en forma reflexiva el proceso de la ortogénesis humana [48].

"Es indispensable que en el curso de los siglos venideros se descubra y se desarrolle, a la medida de nuestras personas, una forma de eugenismo noblemente humano. Eugenismo de los individuos, y, por consiguiente, también un eugenismo de la sociedad" [49].

Teilhard tiene una fe ilimitada en le poder de la humanidad unificada: "Una colectividad armonizada de conciencias, que equivale a una especie de superconciencia" [50]. Entonces se llegará a dominar la "Energía de fondo". Estará en manos del hombre el curso de la Evolución: "tomar reunidos todos, el timón del Mundo al poner nuestras manos en el Resorte mismo de la Evolución. Se dominará el desarrollo del cuerpo y del cerebro mismo, será posible crear nuevos organismos vivos", "Una neovida construida artificialmente" [51]. Y, en fin, señala como la hipótesis "ideal" de la culminación de la humanidad, "la más armoniosa con la teoría", la de una era en la que "el Mal conocerá su mínimo sobre la tierra agonizante, vencidas por la Ciencia, ya no tendremos por qué temer ni la enfermedad, ni el hambre, bajo sus formas acuciantes [...], el odio y las luchas intestinas habrán desaparecido [...]". Tal es el sueño del superhombre de Teilhard, dentro de su lógica y de su mística. Esto parece deducirse de toda su obra y a eso llegan sus explícitas afirmaciones. Paradójicamente, él mismo apunta la posibilidad de un final menos coherente con su "teoría" [52].

48 *PH*, p. 302
49 *PH*, p. 342
50 *PH*, p. 304.
51 *PH*, p. 302
52 *PH*, ps. 348-349

4) El superhombre como transformación colectiva de la humanidad

Los textos citados con anterioridad muestran claramente que, según Teilhard, la transformación que se avecina y de la cual surgirá el superhombre debe ser "colectiva espiritual" [53].

Toda la concepción de Teilhard culmina en la "socialización", "unanimidad", "megasíntesis" de la humanidad, atraída hacia una meta única y universal, que explica el fenómeno de "coalescencia" de todos elementos: el Punto Omega.

Por eso habla de la "salida colectiva" [54]. Para Teilhard es evidente que marchamos en una evolución irresistible hacia una "superorganización de la humanidad que nos permitirá dar el gran salto hacia arriba". Con acento místico exclama, "a propósito de la planetización y totalización humana": "Cuanto más creemos en esta superorganización posible del mundo, tanto más descubrimos que tenemos razón para creer en ella, y más numerosos somos los que en ella creemos. A partir de ahora parece que se ha desencadenado en este sentido una intuición colectiva que ya no podrá detenerse. De manera que no hace falta ser un gran profeta para afirmar que, dentro de dos o tres generaciones, la idea de un enrollamiento psíquico de la tierra sobre sí misma, en el seno de cierto <<Espacio de Complejidad>>, estará admitida tan universalmente, y la utilizarán nuestros sucesores, como nosotros admitimos el movimiento mecánico de la tierra <<en torno al sol>> en el seno del firmamento"[55].

Teilhard considera que actualmente está terminando la era "neolítica" de la Humanidad, y está ya apuntando una nueva era, que se va a caracterizar por el fenómeno de una mayor relación social entre los hombres, lo que Teilhard

53 *PH*, p. 335
54 *PH*, p. 287
55 *El porvenir del hombre*, p. 319.

denomina el "fenómeno social". La cristalización de esta nueva era nos llevará a una verdadera "superhumanidad". "Una humanidad hecha capaz de situarse conscientemente en la evolución cósmica y de vibrar como una sola pieza (con su longitud de onda propia, me atrevería yo a decir), bajo una emoción común, una tal Humanidad, cualesquiera que sean sus imperfecciones residuales y las crisis libradas a su metamorfosis, ¿no es ya ella orgánicamente por relación a la Tierra neolítica, una verdadera Súper-Humanidad?" [56]. Es ésta una de las intuiciones en que Teilhard se apoya con más energía y con más seguridad. En el hecho de que cada vez se van haciendo más densas las relaciones sociales entre los hombres, lo que él llama el "fenómeno social", el cual "desde un punto de vista <<planetario>> y <<biológico>> es un fenómeno de primer orden y único" [57], ve Teilhard, ya ahora, "la realidad de una cierta <<Super-humanización>> en curso" [58].

Por cierto que nuestro futurólogo no se atreve a dar rasgos muy concretos de este Super-hombre, porque sostiene que es impensable, imprevisible, el cúmulo de sorpresas que nos puede ofrecer la evolución; pero no duda en afirmar que se trata de una cambio fundamental de la "estructura profunda del ser" humano [59].

Recojamos todavía otro de los textos, entre muchos, en los cuales Teilhard afirma esta idea fundamental: "Una nueva marea humana, que nos eleva, irresistiblemente, con toda la fuerza de un astro que se contrae; marea no en pleamar, como pudiera pensarse, sino en plena crisis de ascensión: la subida implacable, en nuestro horizonte, de un auténtico <<Ultra-Hombre>>" [60].

Sería redundante insistir sobre este aspecto de la mentalidad de Teilhard, es decir, del aspecto "colectivo" del ascenso de la humanidad total a una "super-humanidad" [61].

56 *FH*, p. 155.
57 *CI*, p. 450.
58 Ibid., p. 451.
59 *FH*, p. 346.
60 *El porvenir del hombre*, ps. 357-366.
61 En *PH* habla de "producto aditivo y colectivo de un millón de años de pensamiento"; p. 345.

5) El superhombre aquí en la tierra

Es obvio que Teilhard ve el futuro superhombre realizado aquí en la tierra. Es cierto que a veces él mezcla los planos, y describe la Humanidad ideal que todos imaginamos en el Cielo cuando se haya consumado la historia: los hombres unidos al Punto Omega, el Pleroma realizado ya en Cristo eternamente. Pero basta leer las últimas páginas del "Fenómeno Humano" para ver que el hombre será la coronación de la evolución en la tierra.

Cuando Teilhard se imagina qué formas podrá tener la humanidad del futuro, nos dice que ésta, de "manera última, no puede ser definida como un <<espíritu>>". Bien sabemos cómo Teilhard enaltece la materia y la ciencia. Tal vez no haya un místico de la materia y de la ciencia comparable a Teilhard. Sin embrago, la ciencia debe culminar necesariamente en la supremacía del espíritu. "La marcha de la humanidad, al prolongar la de todas las demás formas evidentes animadas, se desarrolla indudablemente en el sentido de una conquista de la materia puesta al servicio del Espíritu. Para poder más, para actuar más. Pero finalmente, y por encima de todo, *actuar más para llegar a ser más*" [62]. Por eso, la humanidad del futuro la visualizamos ahora, porque vemos que estamos "dando un nuevo paso hacia la génesis del espíritu [...], un nuevo dominio de expansión psíquica, he aquí lo que nos hace falta y he aquí lo que tenemos precisamente ante nosotros con sólo levantar la vista" [63].

Insistamos en que Teilhard repite dos afirmaciones que son para él fundamentales: primero, que el "ciclo evolutivo" de la "trama del universo" no ha terminado aún al hacerse pensante: "estamos –dice- avanzando hacia delante en la dirección de un nuevo punto crítico".

La expresión "punto crítico" tiene un sentido muy preciso en Teilhard, que significa el tránsito de un nivel a otro nivel específicamente diferente. Tal es

62 *FH*, p. 302
63 Ibíd., p. 305

el punto crítico de tránsito entre la materia y la vida, y entre la vida y el pensamiento. Ahora Teilhard nos indica que la humanidad tiene que dar el salto hacia delante, hacia un "nuevo" punto crítico.

Por otra parte, repite ahora que ese salto o avance hacia una nueva etapa, tendrá el carácter colectivo y psíquico. Colectivo en cuanto se realizará por la unión armonizada de todos los individuos pensantes de la humanidad. Psíquico, porque afectará ante todo a la conciencia misma. Actualmente las líneas del pensamiento individuales son todavía "divergentes y libres por sus extremos" [64]. Pero bajo los efectos de la reflexión, "la noosfera" tiende a constituirse en un sistema cerrado, en el cual cada elemento, por sí mismo, ve, desea y sufre las mismas cosas que todos los demás al mismo tiempo. "Este pensamiento colectivo, que ahora sólo se apunta y vislumbra, llegará necesariamente a su perfección y entonces se realizará verdaderamente la superconciencia, la gran expansión psiquica, la etapa del superhombre. "Una pluralidad de las reflexiones individuales agrupándose y esforzándose en el acto de una sola reflexión unánime". Así, pues, el superhombre será un estado de conciencia superior, una especie de nuevo espíritu de la humanidad, lo que llama Teilhard el "espíritu en la tierra", a la vez como realización y efecto y culminación de esa "colectividad armonizada de conciencias", de ese "*contacto con la masa*", de esa "planetización" de la humanidad. Por eso caracteriza ante todo ese nuevo estado como psíquico y espiritual: "un nuevo paso hacia la génesis del espíritu"..."un nuevo dominio de expansión psíquica"..."la unificación unánime de un *Espíritu de la Tierra*" [65].

A quienes le dicen que el hombre no puede en realidad superar su propia naturaleza, es decir, que "el hombre nunca llegará a superar al mismo hombre uniéndose consigo mismo" y que esto es "una utopía que se debe abandonar lo más pronto posible" [66]. Teilhard contesta que estamos ya contem-

64 Ibíd., p. 204.
65 Ibíd., ps. 305-306
66 Ibíd., p. 307

plando "una aceleración casi explosiva de la noogénesis a nuestro propio nivel", lo cual nos indica la dirección en que la evolución está trabajando [67].

Pero que no debemos ser impacientes, esperando "en modo alguno, poder contemplar a la tierra transformarse, bajo nuestros ojos, en el espacio de una generación. Colmemos, pues, nuestra impaciencia, y asegurémonos. "Así como ha sido necesario medio millón, <<quizás un millón de años>> para pasar de los prehomínidos al hombre moderno, así también, mirando en profundidad hacia el futuro, debemos tener en cuenta la <<lentitud>> de la evolución. Ésta se mueve <<a la manera de las grandes cosas; es decir, casi insensiblemente>>" [68].

Teilhard, pues, no sólo piensa que el superhombre se realizará en la tierra, como culminación de la evolución, sino que, aunque tal vez muy lejano, los signos de la nueva humanidad ya los "tenemos precisamente ante nosotros con sólo levantar la vista" [69].

OBSERVACIONES

Este tema requiere algunas observaciones.

1.- Es fácil el paralelismo entre ambos autores, no sólo en el término, sino en muchos aspectos especiales de lo que en general sugiere la idea de "superhombre". Al hacer nuestro balance definitivo, nos ocuparemos de señalar también algunas diferencias que los distinguen.

2.- La segunda y más importante conclusión de este estudio comparado es que la "aspiración al superhombre" no es privativa de la mentalidad oriental u occidental, sino común a ambas.

En el caso de Aurobindo y Teilhard la coincidencia es notable y significa-

67 Ibid., p. 308.
68 Ibid.
69 Ibid., p. 305.

tiva. No puede negarse que uno y otro tienen una convergencia de pensamiento característica de sus culturas: la filosofía, la religión, y la concepción de la ciencia son en un caso típicamente hindúes y en otro europeas.

Cierto que ambos tuvieron una fuente común de inspiración en la idea de la evolución vigente en Europa. Pero la insertaron en diferentes concepciones del universo. Seguramente la inspiración de Bergson no fue ajena a uno y otro[70], pero la asimilación fue muy distinta. Por lo demás, no heredaron de Bergson la idea de superhombre. Ésta fue un agregado original de ellos.

Cada uno redescubrió, por su cuenta, esa aspiración a una "superhumanidad" en la tierra. Más adelante volveremos sobre el tema.

Evidentemente, de esta sola comparación en dos pensadores, no podemos sacar la conclusión de que la idea del superhombre es una categoría común subyacente al pensamiento de Oriente y Occidente. Pero ciertamente es un indicador de que estamos ante una "hipótesis de trabajo" seria, para orientar una ulterior investigación.

3.- Es inevitable otra reflexión sobre la idea misma del superhombre.

¿Se trata de una posibilidad real o una utopía? En primer lugar, es cierto que la aspiración a un estado ideal de felicidad, poder y conocimiento, brota permanentemente del fondo del hombre. Parece una tendencia natural. Reaparece, con frecuencia, en diversas formas. En el fondo es la aspiración a la "felicidad perfecta" de que hablaba ya Aristóteles [71]. Pero, por otra parte, resulta dudoso que ese ideal colectivo de hombres superiores, sea posible en la tierra. La idea del superhombre como los "milenarismos" y las "sociedades ideales" incluyen elementos que parecen utópicos. Alcanzar en la tierra los atributos divinos del *sat-cid-ananda*, como visualiza Aurobindo, o la per-

70 En la *Séance commémorative de Sri Aurobindo à la Sorbonne*, 5-X-1955, el prof. Jacques Rueff, entonces presidente del Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas, señalaba con razón que "es imposible, para los que tratan de penetrar el pensamiento de Sri Aurobindo, no sentirse sorprendido por ciertas consonancias profundas con el pensamiento bergsoniano". Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1957, trad. esp. de R. Barrios, p. 30.
71 *Ética a Nicómaco*, L. I., c. 4 y 9; *Magna Ética*, L.I., c. 4.

fecta *unanimidad* de todos los hombres, como profetiza Teilhard, parece desbordar las posibilidades individuales y colectivas de la humanidad.

Los hombres serán siempre seres imperfectos y no es posible "formar una sociedad perfecta con seres imperfectos" [72].

Otro elemento que separa al superhombre de la realidad es la distancia fabulosa de tiempo con que se lo aleja del hombre actual. Aquél se parece a una galaxia perdida en el espacio insondable, cuya luz tardará todavía un tiempo indefinido en llegar a la tierra. Aurobindo contesta a un impaciente que el advenimiento de la supermente podrá tardar 3.000 años, tal vez 300.000 o ...3.000 000...[73].

Teilhard nos advierte que la evolución lleva un tiempo lento, "casi imperceptible", también de millones de años [74].

4.- Pero todavía queda un problema más delicado que resolver Debemos ser honestos con Aurobindo y Teilhard. En realidad, ¿quisieron ellos ofrecernos un superhombre, con ciertos rasgos utópicos, tal como aparece en sus textos?, ¿o más bien, en el fondo, sólo apuntaban a una etapa más perfecta y madura de la misma humanidad que ahora conocemos?

1) En primer lugar, la interpretación obvia, espontánea, y natural de los textos de ambos autores responde a la imagen del superhombre en el sentido propio de la palabra. Y no se trata de hechos aislados sino muy repetidos, que bajo fórmulas diversas van retomando la misma idea y la misma terminología. Además tratan ambos autores de insertar esta idea en el contexto de todo su sistema.

2) Respecto de Aurobindo la interpretación obvia de sus fórmulas nos da un auténtico superhombre, con rasgos propiamente divinos Es la interpretación más frecuente de sus expositores [75]. Pero es dable también una visión más moderada. El hombre del mañana habrá avanzado hacia una conciencia

72 Th. Molnar, *Utopia. The Perennial Heresy.* Foreword, Sheed and Ward, New York, 1967.
73 *A Practical Guide to Integral Yoga*, Pondichery, 1955, p. 389.
74 *PH*, ps. 335 y 345.

superior aunque todavía seguirá más cerca del hombre que de Dios Así, C. I. Berón hace coincidir a Aurobindo con Bergson cuando dice: "el supramental será algo muy cercano a lo que Bergson llamaba <<un sentido común superior>> subconsciente y supraconsciente, serán las etapas de nuestra evolución" [76].

3) Sobre Teilhard el problema es parecido. Sabido es que los intérpretes de Teilhard no están de acuerdo. Algunos ven en él simplemente un utópico, al paso que otros consideran válido lo esencial de su pensamiento [77].

Uno de sus mejores intérpretes, el P. Henri de Lubac, cree que el "superhombre" y la "superhumanidad" de Teilhard son un desarrollo más maduro del hombre actual, y no una especie superior que lo suplantaría. En el fondo no habría ningún elemento que no fuera normal [78].

Sin embargo, él reconoce que la ambigüedad de la terminología; que el "punto crítico" o salto del hombre al superhombre es misterioso e innecesario, y que no es menos misterioso el "superorganismo"; que hay algún "elemento quimérico" mezclado en su pensamiento; y que Teilhard no ha prevenido siempre al lector contra una "interpretación quimérica" [79]

Sin duda que la autoridad del P. de Lubac obliga a precaverse de una interpretación demasiado literal de Teilhard en este punto, sea en uno u otro senti-

75 Ver, por ejemplo, S. K Maitra, *An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo*, Sri A Ashram, Pondichery, 1965, cap. V, "The Gnostic Beeing and the Divine Life", ps 56-67. También R. Sailley, *Çri Aurobindo, Philosophe du Yoga Intégral*, Éd. Maisonneuve, Paris, 1970, ps. 59-60.

76 En la citada *Séance commémorative de Sri Aurobindo à la Sorbonne*, trad. esp., p. 26.

77 Entre los críticos más notables de Teilhard citamos a J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Desclée, Paris, 1966, ps. 173-187 y 383-390. También la obra citada de Th Molnar *Utopia. The Perennial Heresy* Breve síntesis de la confrontación de opiniones sobre Teilhard, H. Cuypers, *Pour ou contre Teilhard*, Éd Univ., Paris, 1962. Otra síntesis de las controversias sobre Teilhard puede verse en la obra de Eusebi Colomer, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y Teología en Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona, 1974, ps. 305-342 y 451-467.

78 H de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, ps. 300-316. De Lubac dice que, aunque tiene reservas en puntos accidentales, "on peut cependant souscrire à l'essentiel de la thèse du Père Teilhard, telle qu'elle ressort de l'ensemble de son oeuvre" (p. 314).

79 Este desborde de las fórmulas, y, en parte, del pensamiento, de Teilhard lo nota de Lubac repetidas veces, en *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, ps. 309-314.

do Pero son tantas y tan repetidas las fórmulas de Teilhard que siempre la interpretación "natural" inclinará a los lectores a la imagen de un verdadero superhombre en la tierra.

De todos modos, no entra en el objetivo de este estudio intervenir en la disputa entablada acerca del pensamiento de Teilhard. Lo que aquí nos interesa (y de ello no caben dudas, pues los textos son claros), es la coincidencia con Aurobindo en la visión del "hombre nuevo" o del "superhombre". Más aún, incluso en este aspecto de cierta ambigüedad de sus aspiraciones sobre el futuro de la humanidad aparece cierto paralelismo entre ambos autores, que es de gran interés para un estudio comparado

5.- En todo caso tiene para nosotros un alto valor positivo la contribución de Aurobindo y Teilhard.

No es simplemente negativa la imagen del superhombre. Por algo renace siempre nueva y fresca, como el ave fénix de sus propias cenizas. Las intuiciones brillantes de Aurobindo y Teilhard son un ejemplo patente. Dos grandes pensadores, que a la vez se apoyan en la ciencia no menos que en al religión. Es que, en el fondo, el superhombre revela una tendencia real de la humanidad a un estado ideal, que en alguna forma debe tener su sentido, aunque parezca imposible realizarlo en la tierra.

Además, es también un símbolo, y a la vez un estímulo, del progreso insospechado que la humanidad ve en su futuro progreso que se perfila no sólo en las espectaculares conquistas tecnológicas, sino también en los cambios psicológicos, espirituales y sociales que se suceden cada vez más aceleradamente. A pesar de las dificultades presentes y futuras, tenemos confianza en que los hombres progresarán en sus aspiraciones de paz, de comprensión y de colaboración entre los pueblos. Y si la "humanidad ideal" no llega nunca, al menos quedará siempre, tal cual lo expresa el mismo Teilhard, como un "ideal" hacia el cual "es necesario en todo caso orientar nuestros esfuerzos" [80].

80 *PH*, p. 348.

Este mensaje de optimismo en el futuro de la humanidad y de confianza en las posibilidades inagotables que hay en el fondo del hombre, es ciertamente común a Oriente y Occidente, y es el mejor aporte de Aurobindo Goshe y de Teilhard de Chardin.

Capítulo V

Reflexiones

Esta confrontación del pensamiento de Aurobindo y Teilhard, sobre el hombre y la evolución, deja ver con toda claridad un número sorprendente de coincidencias en la cosmovisión de ambos autores. Los textos hablan por sí mismos, y los lectores pueden sacar fácilmente las consecuencias de este paralelismo. Nuestro objetivo era, ante todo, facilitar el trabajo de confrontación.

Pero, naturalmente, debemos presentar ahora nuestras reflexiones de conjunto. Vamos a ordenarlas en tres aspectos.

1. Visión global de las coincidencias.
2. Las diferencias fundamentales.
3. Influencias { a) el evolucionismo europeo. b) la tradición filosófico-religiosa.
4. Lo original de la coincidencia Aurobindo-Teilhard.
5. Conclusiones.

1) Visión global de las coincidencias

Recojamos las más sobresalientes.

1. *El hecho evolutivo.*— Para Aurobindo y Teilhard los datos de la ciencia, especialmente la paleontología y la biología, nos presentan la evolución

como un *hecho*, pues ésta es la única explicación de los fenómenos de nuestro planeta. No se limitan a la "evolución biológica", sino que la extienden a todo proceso terrestre, es decir, de la materia, y la prolongan hasta el hombre mismo, en su aspecto individual y social En realidad ésta es la coincidencia fundamental entre ambos y el punto de partida que los une en la trayectoria del resto de su pensamiento evolutivo.

2. *La evolución como ley cósmica.*- Ambos también elevan la evolución, más allá de nuestro planeta, a principio universal de todo el cosmos Toda la realidad del universo se rige por la ley de la evolución. Ésta es, por lo mismo, una ley cosmica, que abarca toda la creación. Es para Aurobindo y Teilhard una ley por igual de la materia y el espíritu Más aún, es una ley del pensamiento mismo, de modo que ninguna ciencia, filosofía y religión pueda prescindir de ella, si quiere expresar la realidad. Diríamos que de hecho la conciben como una ley del ser y del pensar, una especie de principio metafísico

3. *Centro de su vida intelectual*, el tema de la evolución llena toda la obra en ambos autores. Todos los demás problemas los integran siempre desde el punto de vista de la evolución para aplicarla, demostrarla, aclararla, practicarla. Tal vez no haya un solo escrito de Teilhard que no esté relacionado con la evolución; y las obras fundamentales de Aurobindo están inspiradas por la idea de la evolución. Pero, sobre todo, la vida misma de uno y otro se inspiraba en la evolución cósmica.

4. *Mística de la evolución.*- Uno y otro no sólo teorizan, sino que viven una especie de mística intelectual y una verdadera mística existencial de la evolución Aurobindo y Teilhard no sólo sintieron, sino que trataron de vivir realizando la evolución y procurando inculcar a todos la misma actitud Para Aurobindo toda la naturaleza es yoga, actividad para evolucionar hasta lo divino. Fundó el ashram en Pondichery para que fuera una experiencia piloto del

futuro humano, adelantando el proceso de la evolución. Teilhard aun en su vida espiritual quiere ser fiel a la evolución.

5. *Rehabilitación de la materia.*- Fueron dos místicos en el verdadero sentido de la palabra, pero, sin embargo, no renegaron de la materia, sino que la elevaron al nivel de una factor positivo para la misma vida del espíritu. Aurobindo critica los excesos espiritualistas del ascetismo hindú; Teilhard, a su vez, los del cristiano. Como auténticos místicos tienen la vivencia del Absoluto, de la Trascendencia y de la Eternidad y la Inmutabilidad; pero tuvieron el realismo de comprender que su experiencia mística era vivida en una mente o en un espíritu ligado a la materia y al tiempo, y por una alma individual unida a un cuerpo material. Por eso integraron el tiempo, lo mudable y la materia en la misma vivencia de Dios y de la vida divina.

6. *Mística de la unidad.*- Otra característica común a ambos es la intuición de la "unidad cósmica"; la "conciencia cósmica", es decir, la que abarca la íntima relación con que todos los seres se hallan unidos e interdependientes entre sí, formando una "totalidad", está muy viva en ambos. Uno y otro tienen la pasión de la unidad cósmica. Reconocían y afirmaban el valor de la multiplicidad, pero ésta debe surgir de la unidad e integrarse en una unidad final. La pasión por la unidad la extendieron uno y otro también al hombre y a la sociedad; de ahí la tendencia de Aurobindo y Teilhard a una "unidad social", en que se integrasen no solo los individuos sino los mismos estados.

7. *Energía única espiritual.*- La mística de la unidad lleva naturalmente a encontrar un "principio único", de las múltiples realidades y transformaciones cósmicas, incluso de las dos más diferenciadas, las materiales y las espirituales. Ambos, pues, coincidieron en señalar como "consciente" y "espiritual" esta energía cósmica única. De ahí que ambos claramente niegan la idea de la "materia bruta" y por eso tienen una concepción "pampsiquista" del cos-

mos. Sin duda que esto todavía refuerza al máximo la unidad cósmica "por la base", como dice Teilhard.

8. *Integración de ciencia y religión.*- Otra coincidencia de la cosmovisión de ambos autores es la unidad profunda que ven entre los diversos planos de la ciencia y la religión, la sabiduría racional y la vivencia mística, en el sentido más propio de la palabra. Ambos parten de una cosmovisión religiosa, profundamente vivida. Pero ambos, por temperamento, sienten el mundo material, creen en la ciencia y en la razón, como base válida del saber humano, como un elemento necesario en el camino a una religión y a una mística plenamente conscientes de sí mismas. Aurobindo recobra el valor de la técnica y del conocimiento racional, su necesidad en el plano de la vida material y social, aunque el conocimiento físico se mueva en una esfera del ser inferior al conocimiento de la "supermente", o la sabiduría del "sad-cid-ananda". Teilhard hace el máximo esfuerzo para mostrar que la ciencia, en la que él se mueve como en su propio elemento y a la que no quiere renunciar jamás, lejos de cerrarse a lo religioso y trascendente, se abre si quiere ser del todo fiel a sus propias exigencias interiores. Por otra parte, Teilhard tiene también un temperamento místico, que le permite acceder con naturalidad al plano trascendente. Tal vez sea Aurobindo, dentro del hinduismo, quien más ha valorizado e integrado el conocimiento racional con el religioso; y Teilhard en el cristianismo, la ciencia y la revelación divina.

9.- *El hombre punto central de la evolución.*- Es particularmente llamativa la concordancia de Aurobindo y Teilhard sobre el puesto del hombre en el proceso de la evolución universal. Para uno y otro la evolución cobra su sentido en el hombre. Ésta se ha desencadenado con la finalidad de producir al hombre, de modo que la "cosmogénesis", en términos de Teilhard, es en el fondo "antropogénesis".

El hombre no sólo es "síntesis" y "cúspide" según Aurobindo, no sólo "eje

y flecha" de la evolución, como quiere Teilhard, sino que es el encargado de asumir el proceso anterior a él y conducirlo a su meta final, prolongándolo, con nueva y más elevada modalidad, es decir, por una conducción consciente y libre de la evolución

Realmente en el tema del hombre y la evolución, Aurobindo y Teilhard sintonizan la misma onda misión divina del hombre, y ambos se transfiguran en poetas y místicos de una evolución que llega hasta el hombre, con un sentido antropocéntrico, porque ésta es la forma elegida por Dios para que el "medio divino" o la "vida divina" pudiesen realizarse y expresarse. Es un antropocentrismo relativo, porque es en el fondo Dios, el Espíritu, el Absoluto, el principio, la energía y el fin de la evolución; pero antropocentrismo, en cuanto que es por el hombre y para el hombre.

10. *El superhombre.*- He aquí otro tema preciso en el cual coinciden Aurobindo y Teilhard, no sólo en el uso del término, sino en señalarlo como la etapa final de la evolución y en sus modalidades básicas. En verdad que desde el primer momento nos sorprendió tan singular convergencia.

Para ambos el estado actual del hombre no es el último, y éste debe evolucionar a una etapa superior, la del superhombre. Éste será, ante todo, el resultado de una profunda transformación psicológica y espiritual que desarrollará cualidades ocultas todavía en el hombre actual. Sin embargo, también se transformarán y sublimarán las estructuras del cuerpo y la mente.

Aurobindo y Teilhard rechazan el tipo de superhombre de Nietzsche y anuncian que la transformación de la futura humanidad no será sólo de algunos individuos, sino colectiva en la que se llegará a la "unanimización" de las conciencias.

Ambos también coinciden en que la verdadera fuerza de socialización que llevará a la unanimización de la humanidad se alcanzará no por la violencia o compulsión exterior, sino por la ley del amor.

Por fin, uno y otro afirman que la etapa del superhombre se realizará en esta existencia terrena de la humanidad.

11. *Finalidad y principio trascendente de la evolución.*- El maravilloso proceso de la evolución en el cosmos está, en último término, impulsado desde su origen por un proceso autónomo en sí, pero interiormente presente y activo en la naturaleza evolutiva. Por lo mismo, la evolución tiene un origen y una finalidad trascendente, que se revela en su mismo proceso. Para Teilhard es el Alfa y el Omega de que habla ya la Biblia. Para Aurobindo el Absoluto es el que involuciona hasta el confín del ser en la materia, con el propósito de evolucionar en las diversas formas de la naturaleza ascendiendo hasta la expresión más elevada del ser en identidad con el Absoluto mismo. Aurobindo ve la "Vida Divina", la energía original, el principio que por dentro dirige la evolución, como parte de la misma naturaleza evolutiva. Teilhard descubre en el "Medio Divino" el alma secreta de la evolución y encuentra en el cristianismo la respuesta histórica a esta tendencia "hacia delante y hacia arriba" de la evolución: Cristo es el punto Omega hacia el que convergen todos los conductos de la evolucion.

2) Las diferencias fundamentales

Por supuesto, hay divergencias importantes que dan al sistema un espíritu distinto y personal en cada caso: Aurobindo es Aurobindo y Teilhard es Teilhard. Basta leer y comparar una página de cada autor para darse cuenta de que nos hallamos ante pensadores que tienen una sensibilidad distinta, un estilo y un enfoque personal de la evolución misma. Es fácil comprobarlo también a través de la síntesis que hemos hecho, aun cuando tratamos de hacer resaltar los puntos de coincidencia.

1. Hinduismo-Cristianismo.- La primera y más profunda diferencia consiste en la cosmovisión religioso-cultural de cada autor.

Aurobindo se inspira en los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*. Teilhard en el *Evangelio* y en las *Epístolas de San Pablo*. De aquí una diferencia esencial

de la relación entre el cosmos, el hombre y Dios, y, por consiguiente, de la evolución misma.

2. *Panteísmo-Teísmo*.- En primer lugar, es evidente que en Aurobindo "predomina" una concepción monista-panteísta, y en Teilhard teísta-personalista.

Decimos "predomina" porque en uno y otro hay elementos que matizan su visión fundamental. Aurobindo es uno de los pocos autores que dentro del hinduismo reconoce explícitamente el valor real de la materia, del ser individual y de la persona en relación con el Absoluto. Ha criticado los puntos de vista extremos del budismo nihilista y del Vedanta monista, que niegan toda realidad a la pluralidad, al individuo y a la persona. Para Aurobindo éstas no son simple ilusión o maya, sino verdadera realidad. Por lo demás, tiene expresiones muy ambiguas, que parecen recaer en último término en un monismo de base.

Teilhard reafirma la concepción personalista de Dios, propia del cristianismo, y, basándose en ella, hace de la persona la meta de la evolución. Cada persona y cada individuo tiene su valor real y su sentido. Enfatiza su rechazo del monismo y del panteísmo, y se refiere, en particular, al sentido negativo del "panteísmo" de los filósofos orientales. Pero tiene también expresiones ambiguas cuyas consecuencias lógicas inclinan al panteísmo, que, por otra parte, no se aviene con sus evidentes preferencias personalistas.

3. *Evolución y creación*.- El acento en el panteísmo o en el teísmo cambian esencialmente el origen y sentido de la evolución.

En Aurobindo la evolución es por necesidad precedida de una "involución" del Absoluto al último grado del ser, la materia. Es por tanto el Absoluto mismo el que se retrae y se esconde en la última expresión de sí mismo, como en una semilla, para luego ir abriéndose, desarrollándose, "evolucionando" en expresiones cada vez más complejas, hasta llegar a autoexpresarse

en el hombre por la mente y seguirá evolucionando hasta una expresión perfecta de la "vida divina", su ser infinito, su conciencia infinita, su bienaventuranza infinita La evolución cósmica es, en el fondo, una autoinvolución y una autoevolución del Absoluto. No hay, pues, lugar propiamente hablando para la creación.

Según Teilhard, en cambio, la evolución del cosmos es el resultado de un acto de Dios, que ha creado la materia primigenia del cosmos, con potencialidades para evolucionar hacia formas cada vez más complejas y que la sigue impulsando en una especie de ceración continuada, en un sentido siempre ascendente, hasta llegar a la "consumación" o plenitud de sus potencialidades: ésta llega con el advenimiento del espíritu en el hombre y con la unión sin confusión de todos los hombres en Dios

4. *Absoluto y Cristo Omega*.- En Teilhard aparece un elemento ausente en la cosmovisión evolutiva de Aurobindo Para éste la evolución se inicia con la involución del Absoluto y culmina con la máxima autoexpresión del Absoluto mismo. Teilhard, en cambio, integra en la evolucion un elemento nuevo propio del cristianismo la evolución cósmica tiene un Centro, que es a la vez impulsor desde el comienzo y de atracción final, alfa y omega. Teilhard descubre lleno de asombro que Cristo, por ser Dios y hombre, está dentro del proceso cósmico y a la vez lo trasciende. Se dan las condiciones que responden a las exigencias íntimas de la evolución misma, tal como aparece a los ojos del observador científico.

Aurobindo pone como una especie de intermediario del Absoluto y el cosmos la "supermente" Pero ésta tiene características muy distintas y no entra dentro del proceso mismo de la evolución, como es el caso de Cristo

5. *Eterno retorno e historia*.- Y con eso entramos en otra diferencia importante. Aurobindo tiene una concepción del proceso evolutivo, como algo permanente, eterno o que consta de ciclos cósmicos que vuelven a repetir el pro-

ceso. Es la visión ya clara en la filosofía samkhya. Teilhard mira el proceso de la evolución como un desarrollo temporal, con principio y consumación, es decir, como historia que Dios ha desencadenado providencialmente y que no se va a repetir. La evolución tiene las características de progreso e irreversibilidad. Para Teilhard habrá un final del tiempo. No para Aurobindo que se inspira en el eterno y siempre renaciente proceso de la evolución Samkhya.

6. *Base científica y filosófica* - Otra diferencia de actitud y de método es el diverso plano en que se mueven: Aurobindo es, ante todo, un pensador humanista y Teilhard un científico Éste, como paleontólogo, desarrolla la base de los hechos reunidos por la ciencia; parte de la ciencia misma, y, para ser fiel a sus exigencias, desemboca en la trascendencia y en el cristianismo. Así trata de aprovechar su base filosófica y religiosa y descubre jubilosamente que no debe renunciar ni a su inclinación científica ni a su sentido religioso, pues ambos no sólo armonizan, sino que se integran y necesitan formando una unidad.

Aurobindo no se mueve, como Teilhard, en el campo de la ciencia, sino en el de la filosofía y la religión hindú En ellas integra la concepción evolucionista científica moderna.

7. Es notable que, a pesar de estas diferencias de ambiente, de formación y de temperamento, los dos pensadores hayan llegado a una descripción e interpretación de los fenómenos del cosmos y de la vida, tan coincidentes en los rasgos fundamentales.

Como es fácil de comprobar, las diferencias se hallan en el trasfondo filosófico-religioso, pero, por ello mismo, es más curioso que haya una concordancia tan llamativa en la fenomenología de la evolución, en la descripción y sentido general dado a ella.

Aun las diferencias filosófico-religiosas, si se atiende bien a su espíritu, podrían considerarse, más que contradictorias, moviéndose en planos distintos.

Aurobindo se refiere en general a la relación del cosmos con el Absoluto, acentuando la unión que de ella debe resultar Teilhard precisa el carácter de esta unión y la coincidencia del Punto Omega de la Evolución con Cristo. El problema de fondo es metafísico Uno y otro tratan de hallar la relación del Absoluto y el cosmos en evolución, del Único Necesario y de lo Múltiple relativo. Pero este profunde tema requiere un estudio aparte, que presentaremos en otra obra

3) Influencias

¿Cómo interpretar tantas coincidencias?

Naturalmente, la explicación más normal la encontramos en las influencias del ambiente cultural de que se nutrieron ambos pensadores, los dos factores más evidentes fueron el evolucionismo europeo y la tradición filosófica religiosa en que vivieron, el hinduismo en un caso y el cristianismo en otro.

1) El evolucionismo europeo

Sin duda que un factor decisivo, que hizo coincidir a ambos autores en la concepción evolucionista del cosmos, fueron las teorías evolucionistas europeas de la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX.

Es cierto que tanto Teilhard como Aurobindo no hacen citas frecuentes en sus escritos. Tratan de pensar por cuenta propia exponiendo sus concepciones, y rara vez citan a otros autores. En sus escritos no tienen abundante aparato de citas, y hay incluso pocas referencias a los autores con quienes coinciden o a los que critican, y, generalmente, tampoco ofrecen la referencia precisa de obra, edición y página.

Sin embargo, es evidente que uno y otro muestran la huella inconfundible del evolucionismo europeo, que cada cual asimila a su manera

AUROBINDO

Aurobindo pasó trece años en Inglaterra, es decir, de los 8 a los 21 años. Era un lector insaciable de los clásicos y de los modernos. Él mismo nos dice que a las materias de clase les dedicaba poco tiempo, pues la mayor parte lo consumía en la lectura de toda clase de obras.[1] El evolucionismo estaba en una etapa creciente en los años que Aurobindo pasó en Europa (1879-1892). Pero, aun a su regreso a la India, el insaciable lector recibía cajones de libros de Europa, que devoraba con avidez en poco tiempo, por su gran capacidad de lectura.

Es de suponer que entre sus lecturas no faltasen *El origen de las especies* y *El origen del hombre* de Darwin, que entonces eran objeto de las discusiones de más actualidad.

Entre 1893 y 1910 Aurobindo está, ante todo, absorbido por la actividad política. En 1914 funda la revista "Arya", y en ella, desde ese año hasta 1921, va escribiendo, en forma de artículos, la primera redacción de *La Vida Divina* y de *Síntesis del Yoga*. Es decir, que ya podía conocer las obras sobre la evolución escritas en Europa, especialmente las de Bergson, que habían adquirido una rápida notoriedad.

El ambiente evolucionista europeo asimilado por Aurobindo se refleja siempre que él habla en general de la evolución. Tal aparece en particular en su tratado *Evolution*, escrito por entregas para su revista "Arya" entre 1915 y 1918. Nos habla de que "la teoría de la evolución ha sido la clave del pensamiento del siglo XIX", refiriéndose evidentemente al europeo. Critica la teoría del evolucionismo materialista y comprueba que el "pensamiento europeo moderno progresa con vertiginosa rapidez", superando el materialismo puro, el determinismo y aun el principio darwinista de "la lucha por la vida", avanzando a una explicación de la evolución por algún principio superior a la

1. On himself, BCL., vol. 26, p. 1.

materia, es decir, espiritual y trascendente [2]. Parece tener a la vista las críticas de Bergson al materialismo y positivismo puro. En todo caso es claro que Bergson es el pensador europeo en quien más pudo inspirarse Aurobindo [3] Habla del "pensamiento europeo moderno", de la idea occidental de evolución [4] Es evidente que se refiere al siglo XIX y al nuevo concepto de evolución de principios del siglo xx en Europa.

Aurobindo se complace en comprobar que la nueva tendencia de algunos europeos a superar el craso materialismo o el puro darwinismo, coincide con la tradición hindú Samkhya Yoga y Vedanta [4bis] Al parecer, el evolucionismo europeo dio al joven Aurobindo dos elementos característicos de su pensamiento: 1) la *cosmovisión evolucionista* del universo con la seguridad del "hecho evolutivo", confirmado por datos científicos; 2) la convicción de la *realidad* del cosmos, del valor de la materia, y del proceso evolutivo del mundo material. Ambos elementos los integró Aurobindo con el espiritualismo de la tradición hindú, y así logró una síntesis de las filosofías de Oriente y Occidente.

TEILHARD

Ya hemos visto, en la nota biográfica presentada al principio de esta obra, que Teilhard abandonó "el viejo dualismo estático" y se sintió "dentro de un

2 *Evolution*, BCL, vol. 16, ps. 225-229: "European thought already tends to posit behind all manifest activity an Unmanifest".
3 Ver más arriba, cap. IV, nota 70. Una comparación del pensamiento de Bergson y Aurobindo puede verse en S. K. Maitra, *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy*, ps. 67-110 En líneas generales coincidimos con la comparación hecha por Maitra, que, sobre todo, afecta al Bergson de *L'évolution créatrice* La antítesis entre Aurobindo y Bergson sería menor subrayando el avance hacia la trascendencia hecho por este en *Les deux sources*. Pero es evidente que la "Vida Divina" de Aurobindo es mucho más definida que el "Dios" de Bergson.
4 *Evolution*, BCL, vol 16: "the modern European thought", p. 225, "the advanced thought in Europe", p. 228, "the Western European thought", p. 232; etc. Ver también la crítica que hace al materialismo de los siglos XVIII y XIX, teniendo a la vista el europeo. Ps. 244-247 y 250.
4bis Ibid., ps. 234, 238, 251, etc.

universo en evolución dirigida" cuando tenía 30 años, es decir, en 1911. Ya estaban avanzados sus estudios de teología, pues se ordenó de sacerdote en 1912. No dice cómo llegó a esta intuición, que él llama "revolución de su pensamiento". C. Cuénot parece suponer que este descubrimiento surgió en el espíritu de Teilhard como una síntesis espontánea "entre el culto de la materia, el culto de la vida y el culto de la energía", síntesis que se realiza "por la influencia de alta tensión mística" [5]. En realidad, todo el pensamiento teilhardiano se halla ya en germen aquí. Se ha superado el dualismo materia-espíritu, pues el evolucionismo va de la materia a las formas superiores del espíritu, e incluso se vislumbra ya el "Punto Omega"[6] De esta manera, según Cuénot, en los años de teología de Teilhard (1908-1912) habría fraguado, por visión espontánea, la síntesis evolucionista propia de Teilhard.

Hasta qué punto haya influido en ella el evolucionismo europeo de fines del siglo XIX y principios del XX no queda aclarada. La última forma del evolucionismo, que por cierto podía ser más asimilable para Teilhard, *L'évolution créatrice* de Bergson, había aparecido en 1907. Teilhard nos dice que la leyó durante sus estudios de teología. La lectura le debió impresionar profundamente, pues confiesa que la leyó "con avidez"; pero, esto no obstante, no fue ella quien le dio la inspiración, pues observa Teilhard explícitamente que no hizo sino "atizar el fuego que ya devoraba mi corazón y mi espíritu" [7]. Por tanto, no fue Bergson quien decidió el evolucionismo de Teilhard. Sin duda que éste tiene puntos importantes de coincidencia con Bergson, como veremos más

5 C. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Éd. du Seuil, p. 18.

6 Ibid., p. 19 "Le dualisme esprit matière se dissipe, dans sa pensée, comme brume au soleil levant, puisque l'évolutionnisme part de la matière pour aboutir à des formes hautement spiritualisées. Déjà Pierre Teilhard a le pressentiment d'Oméga, d'un pôle d'irréversibilisation qui empêche l'élan évolutif de retomber sur lui-même"

7 Mgr. B. de Solages sintetiza la conexión que tuvo Teilhard con el pensamiento de Bergson *Teilhard de Chardin*, ps. 37-38 Un estudio extenso en la tesis de Mme J. Barthelémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963.

adelante. Y en todo caso no dudamos de que debió dejar su huella en Teilhard[8]. Pero también es cierto que la onda en que éste se movió era distinta.

Ante todo, el "sentido crítico", la concepción cristiana en que Teilhard siempre insertó el evolucionismo, era, por supuesto, una perspectiva ausente en Bergson. Esto mismo obligó a Teilhard a dar al proceso de la evolución un sentido "convergente", que fue ignorado por el ilustre autor de *L'evolution créatice*[9].

Otro tanto se diga de varios evolucionistas, cuyas obras se publicaron posteriormente y con quienes Teilhard mantuvo una amistad y una simpatía personal. El más significativo de ellos fue Julián Huxley, con quien Teilhard trabó una cordial relación científica en 1946 a su regreso de China. Julián Huxley tuvo siempre por Teilhard una extraordinaria estima, pero su influencia solo pudo ser una confirmación de los puntos de vista en que ambos coincidieron[10], aunque siempre hubo fundamentales discrepancias que veremos más adelante.

Más profunda fue todavía la amistad y el intercambio de ideas con el filósofo evolucionista Édouard Le Roy, sucesor de Bergson en la cátedra del Collège de France, a quien conoció ya en 1920[11]. Con él discutió temas como los del pecado original, la encarnación, el Cristo universal[12].

Teilhard aprovechó los aspectos científicos de estos evolucionistas para confirmar ciertos puntos de vista propios. Tal es el caso de H. Haldane, a

8 Especialmente sintonizó con la idea de "unidad" y "continuidad" del proceso de la evolución, que confirmó la propia intuición. "Bergson ha dicho todo esto mejor que nadie tal vez". *La Vida Cósmica*, en *Escritos de tiempo de guerra*, p. 36. Escrito en 1916, cuando Teilhard elabora, por vez primera, su síntesis evolucionista.

9 "La figure du monde n'est pas le jaillissement bergsonien, mais la concentration de rayons de plus en plus lumineux vers un Centre en avant... La figure convergente des éléments du devenir condamne la <<vis à tergo>> bergsonienne". *Neuf cahiers manuscrits*, Cahier 3, 10-XI-1917. Citado por B. de Solages, o.c., p. 37.

10 En un artículo, publicado por la revista "Planeta", J. Huxley comienza observando que su "primer encuentro con el padre Teilhard" data de 1946. "Planeta", enero 1965, p. 58.

11 Ed. Le Roy (1870-1954), defensor entusiasta del evolucionismo bergsoniano, acentuó sobre todo la unidad del saber humano, especialmente el de la ciencia, la religión y el dogma, con mentalidad del "modernismo". Entre sus obras, citemos *Les origines humaines et l'evolution de l'intelligence* (1928), en que sostiene que la inteligencia es resultado de la evolución y en ello está

quien cita expresamente en favor de la existencia de la conciencia, aunque en grado mínimo, en la materia Tesis que a Teilhard interesaba para su teoría de la complejidad-conciencia, e incluso para su "Punto Omega"[13].

Tal vez lo más acertado sería decir que Teilhard recibió la visión evolucionista vigente en Europa a comienzos de siglo, depurada del materialismo y aun del darwinismo en varios de sus representantes. Sin duda que sus inclinaciones por las ciencias naturales, y sobre todo por la paleontología, lo pusieron en contacto con los científicos evolucionistas y le dieron la vivencia de la evolución.

Pero no la asimiló hasta que en un momento dado, justamente durante sus estudios de teología, pudo hacer la síntesis de la evolución y visión cristiana del mundo y de la historia Para él fue entonces la única "verdad" Esta "verdad" constituyó su evangelio y sintió la misión de propagarla hasta el fin de su vida y legarla a la Iglesia Católica para la humanidad, como síntesis entre la vida, la ciencia y el cristianismo[14] Desde 1916 Teilhard consideró ya su visión de "la Vida Cósmica" como su "testamento de intelectual" [15]. Éste se podría sintetizar en la intuición o vivencia de Teilhard. "Hay una comunión con Dios y hay una comunión con la Tierra, y hay una comunión con Dios por la tierra"[16] "Cristo es el término de la Evolución, aun natural, de los seres"[17].

2) La tradición filosófico-religiosa

Como es natural, tanto Aurobindo como Teilhard sufrieron la influencia

el sentido de esta, y *Le problème de Dieu* (1929), donde aparecen sus ideas modernistas.

12 B de Solages, en la obra citada, señala la gran intimidad intelectual de Teilhard con Le Roy, p 37, nota 91 Allí cita un texto notable, sacado de una carta de Teilhard al P Augusto Valensin (8-I-1926) "Tres réellement, cette soiree du mercredi est devenue pour moi un des meilleurs exercices spirituels de chaque semaine, j'en sors toujours meilleur et rasseréné"

13 *El fenómeno humano*, ps. 73-74, nota.

14 *Génesis de un pensamiento*, p. 322

15 *La Vida Cósmica*, ETG, p. 91 Ver también ps. 21, 23 y 27.

16 Ibid., p 23

17 Ibid., p 79

de la tradición religiosa en que nacieron y que respiraron toda su vida. En el caso de Aurobindo el hinduismo y en el de Teilhard el cristianismo. La coincidencia de ambos en una visión espiritualista y trascendente del evolucionismo tiene su fundamento en el ambiente religioso de cada uno.

AUROBINDO

Aurobindo, que ya debía tener la concepción evolucionista por la influencia del pensamiento europeo, halló en la tradición de la India algunos elementos que la favorecieron, pero, sobre todo, un enfoque trascendente.

Efectivamente la idea de la evolución no tuvo mucho eco en la filosofía hindú. Pero Aurobindo trató de buscar su base en los tres sistemas filosóficos más importantes, el Samkhya, el Yoga y el Vedanta, los cuales hacen referencia, por supuesto, a los Vedas y Upanishads [18].

Recordemos que especialmente para el Samkhya, el más antiguo de los sistemas filosóficos, el cosmos se halla en permanente proceso de *evolución*[19]. Ésta surge de la *materia* (prakriti) por influencia de las almas espirituales (purusha), las que existen en número infinito. No existe un Dios o Absoluto. Las almas espirituales toman fatalmente contacto con la materia en ciclos determinados, y esto da origen a la evolución cíclica, que tiene sus períodos cósmicos. La evolución es, pues, para el Samkhya *permanente pero cíclica*, es decir, *no lineal* [20], concepción que es común a los demás sistemas de la filosofía hindú.

Aurobindo, pues, partió del Samkhya en el cual halló la idea de una evo-

18 Del *Yajur Veda* cita Aurobindo el texto: "He surgido de la tierra al mundo-medio, he surgido del mundo-medio al cielo, del nivel del firmamento del cielo marché hacia el mundo Solar, hacia la Luz (17, 67). Aurobindo ve aquí "los cuatro planos de la Materia, Vida, Mente Pura y Supermente" (V.D, I p. 73). Naturalmente que la idea evolutiva *explícita* aparece sólo en los sistemas filosóficos, comenzando por el Samkhya.

19 Ch. Sharma: *A critical survey of Indian philosophy*. Motilal Banarsidas, Delhi, 1964, ps. 151-159.

20 Ibid., ps. 158-159: "Evolution is regarded as cyclic and non linear" "Evolution, then, would be beginningless

lución propiamente tal, que se realiza en la materia (prakriti), pero que se cumple por influencia de un poder superior a la materia (purusha), y que se repite eternamente en grandes períodos cíclicos [21]. Por lo demás, en cuanto al aspecto cíclico del cosmos, el mismo Aurobindo reconoce que el problema escapa a nuestra experiencia, no menos que a nuestra deducción, por tratarse de períodos de extensión tan vasta que no los podemos abarcar [22].

Lo que Aurobindo rechazó del Samkhya fue el dualismo riguroso de dos elementos totalmente distintos y ajenos entre sí (materia-espíritu, prakriti-purusha), ya que rompían la unidad del proceso [23].

La idea de evolución sometida a un principio unitario la encontró Aurobindo en los sistemas Yoga y Vedanta que se inspiraban con más fidelidad en los Upanishads.

El Yoga de Patánjali introduce el concepto de un Dios supremo y personal, Ishvara; pero éste, a su vez, queda vagamente dependiente de un Absoluto que sería la Suprema, Última y Única Realidad [24]. El Vedanta, en cambio, ya explica la evolución cósmica, por un Absoluto, Realidad Única, del cual surge el cosmos material, como una ilusión o sueño sin realidad. El proceso de evolución cósmica, que se da también en grandes períodos cíclicos, no es más que un sueño del Absoluto, sin realidad alguna, un puro fenómeno vacío de ser.

21 "In the first place, the materialistic theory of evolution starts from the Samkhyas, the Purusha or observant and reflexive Soul. Hence it conceives the world as a sort of automatic machine which has somehow happened" ."In the history of man everything seems now to point to alternations of a serious character, ages of progression, ages of recoil, the whole constituting an evolution that is cyclic rather than in one straight line. A theory of cycles of human civilization has been advanced, we may yet arrive at the theory of cycles of human evolution, the kalpas and manvantaras of the Hindu theory". *Evolution*, BCL, vol. 16, ps. 227 y 229

22 "If its affirmation of cycles of world-existence is farther off from affirmation, it is because they must be so vast in their periods as to escape not only all our means of observation, but all our means of deduction or definite inference". Ibid., p. 229.

23 "We move towards the perception of a conscious, supple, flexible, intensely surprising and constantly dramatic evolution by a Superconscient Knowledge which reveals things in Matter, Life and Mind out of the unfathomable Inconscient from which they rise". Ibid., p. 231. "An involution of spirit in matter is the beginning, but a spiritual assumption of divine birth is the fullness of the evolution". Ibid., p. 241. "But in essence they would be one energy and their interaction the power of the Spirit working by its higher on its lower forces". Ibid., p. 240.

24 Yogasûtra, I, p. 24.

Aurobindo confirma en el Yoga-Vedanta el principio de unidad de la evolución, pero rechaza la concepción que reduce la materia y el cosmos material a una pura ilusión, reclamando para la materia y la pluralidad de los seres individuales, materiales y espirituales una verdadera realidad, aunque dependiente de la Realidad Última y Única. En síntesis, para el Vedanta sólo el Absoluto es la Realidad Única; en cambio, el devenir o la evolución, y por consiguiente la multiplicidad de los seres, es pura ilusión. Como hemos visto, Aurobindo repetidas veces rechaza esta interpretación extrema nihilista de la materia y del cosmos, y sostiene que la materia tiene su realidad propia, aunque relativa. En esto es muy posible que haya influido la concepción del realismo occidental.

También ayudó Occidente a Aurobindo para su visión de una "evolución cósmica", propiamente tal. La tradición de la India se interesó, ante todo, por el destino del individuo. La evolución es la de cada individuo. El cosmos, como tal, parece permanecer idéntico a manera de teatro en que se va realizando, en reencarnaciones sucesivas, el destino del individuo. Ello resta sentido a la evolución cósmica, propiamente tal. Aurobindo superó esa concepción, y vio en el cosmos total, materia y espíritu, un verdadero proceso de evolución de la Vida Divina. He aquí por qué, con frecuencia, se presenta el pensamiento de Aurobindo como una síntesis entre Oriente y Occidente [25].

25 Ver en el cap. II la rehabilitación del mundo material, característica de Aurobindo. Con frecuencia critica él la interpretación del Vedanta ilusionista o del Budismo nihilista. Aurobindo sostiene que "la correcta interpretación de los Upanishads no avala esas teorías negativas de la realidad del mundo material y su devenir, aunque muy frecuentes en la tradición hindú, según la cual el ideal verdadero debe ser una extinción de lo individual en lo universal, una autoanulación en el Absoluto. Este ideal de autoextinción que es audaz y claramente proclamado por los Budistas es, según el pensamiento vedántico, un autodescubrimiento, pero el autodescubrimiento del individuo mediante su crecimiento en su verdadero ser del Absoluto sería sólo posible si ambos son realidades interrelacionadas" [...] "Pero esta idea de la vanidad total de la vida no es por completo una consecuencia inevitable de la teoría cósmica de la existencia. En el Vedanta de los Upanishads, el Devenir de Brahman es aceptado como realidad" VD, III, p. 40. Sobre el pensamiento de Aurobindo como síntesis de Oriente y Occidente ver S. K. Maitra, *The Meeting of the*

TEILHARD

La concepción evolucionista de Teilhard fue, desde un comienzo, espiritualista y cristiana. Ello se debe naturalmente al ambiente religioso en que Teilhard nació y en el cual insertó, creyendo que lo iluminaba más, la idea de la evolución. Es claro que él asimiló la influencia católica de su familia, de su educación y de su formación filosófica y teológica escolástica según su propia experiencia personal del cosmos, que, como él mismo confiesa repetidamente, era de una profunda identificación con la naturaleza visible y material. Desde su infancia, "ya antes de los 10 años" sentía en sí en forma predominante "la pasión del Absoluto" [26] y, al mismo tiempo, también desde su infancia había "amado e investigado la naturaleza" [27]

Pero, y esto es un resultado a la vez de la influencia religiosa del ambiente y del temperamento personal, la naturaleza la contemplaba no "como sabio sino como devoto", con "un esfuerzo religioso". En su pasión del Absoluto se unificaban ciencia y religión, que a sus ojos siempre hicieron una misma cosa" [28]

En otro lugar, redactando una especie de "confesión" de su vida interior, reconoce la influencia de su fe cristiana: "por educación y por formación intelectual pertenezco a los <<hijos del cielo>>. Pero por temperamento y por estudios profesionales soy un <<hijo de la tierra>>" [29]

Ahora bien, en lo que respecta a la evolución, ciertamente ni la formación cristiana que recibió ni la orientación de sus estudios filosóficos y teológicos

East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy, ps. 31 y sigs.; K. R. Srinivasa Iyengar, *Sri Aurobindo*. A biography and a history, ps. 780-782

26 Mon Univers, citado por Cuénot, *Teilhard de Chardin*, p. 25. El ambiente religioso de la vida familiar de los Teilhard, está descrito por el mismo Cuénot en su extensa obra *Pierre Teilhard de Chardin* (Plon, Paris, 1958) al describir la infancia. Edic. españ., Taurus, 1967, ps. 19-22

27 Ibid.

28 Ibid., p. 26.

29 *Como yo creo*. En CYC, p. 105. Nótese la misma expresión en Aurobindo: "Mi vida y yoga han sido, desde mi regreso a la India, de este mundo y del otro mundo, sin ninguna exclusión entre ambos [...]. En mi Yoga también yo me vi movido a incluir ambos mundos en mi concepción -el material y el espiritual-". *On Yoga*, BCL, vol. 26, p. 78

podían inclinarlo hacia ello. La cosmovisión recibida por ellos la llama Teilhard "el viejo dualismo estático" [30], es decir, todo lo contrario de la evolución. Al revés de Aurobindo, que podía hallar en su tradición religiosa hindú algún elemento evolucionista, Teilhard no encontró sino dificultades entre las autoridades religiosas para propagar sus ideas sobre la evolución. Ésta aparecía demasiado ligada al materialismo, al determinismo y al modernismo, según la mayoría de los científicos y filósofos que lo profesaban. Además, Teilhard ensambló el evolucionismo con la teología, y ello dio lugar a las ambigüedades y aun a los errores teológicos que le crearon siempre dificultades.

Pero él estaba persuadido de que la oscuridad, ambiguedad, error o heterodoxia era sólo aparente, y que, en el fondo, él estaba aportando una intuición que integraba dos polos en apariencia opuestos. Por eso nunca renunció a su intuición original, sino más bien trató de ir buscando, hasta el fin de su vida, fórmulas conciliatorias [31].

En cambio, el cristianismo, con su mística y aun con la filosofía y la teología, le dieron los elementos más característicos.

Efectivamente, el evolucionismo de Teilhard no se concibe sin el cristianismo. Sus grandes temas: Unidad de lo Múltiple, complejidad-conciencia, sentido cósmico, síntesis de la materia y el espíritu, de la tierra y del cielo, universo personalizante, personalismo, convergencia, superhombre, medio

han sido, desde mi regreso a la India, de este mundo y del otro mundo, sin ninguna exclusión entre ambos [...] En mi Yoga también yo me vi movido a incluir ambos mundos en mi concepción —el material y el espiritual—" *On Yoga*, BCL, vol. 26, p. 78.

30 Cita de G. Magliore-H. Cuypers, *Teilhard de Chardin*, p. 24: "le vieux dualisme statique".

31 "Aquel a quien le ha sido concedido tener <<visión cósmica>> ya no confusa, sino distinta [esto es, ver a Cristo más real que cualquier otra realidad del Mundo, a Cristo presente y creciente en todas partes, a Cristo determinación última y principio plasmático del Universo], ése vive verdaderamente en una zona a donde no llega la turbación de ninguna multiplicidad, y donde, no obstante, se prosigue del modo más activo la tarea del perfeccionamiento universal.

Y si se le muestra, una vez más, la inexactitud o el error en los términos con que se esfuerza por traducir su <<experiencia>>, pacientemente intentará dar con otra fórmula. Pero no renunciará a su visión". *Nota sobre el "Elemento Universal del Mundo*. En ETG, p. 395.

divino, Punto Omega, se entienden e integran cuando Teilhard intuye que Cristo es el que une los dos mundos que parecen irreductibles

Ya en uno de los análisis del proceso de su pensamiento, Teilhard explica cómo llegó a encontrar en Cristo la reconciliación de su "alma cósmica" y del Absoluto, la "ley de su Iglesia y la ley de su corazón" [32] "me encontre asi conducido, por una aproximacion mas ajustada al dogma y de mi instinto, a considerar, como Elemento Universal, la Acción creadora de Dios" [ ] "Fue solamente despues de haber escrito un estudio titulado el <<Medio Místico>>, cuando consegui una explicación última de lo que yo sentía El nombre cristiano de la realidad universal, adorada por mí desde hacía tanto tiempo, podía al fin identificarlo dentro de mí, era la influencia (Vida) Cósmica de Cristo" [33]. Y en 1934, cuando él describe nuevamente el proceso de su "credo", llega a la conclusión de que si los cristianos queremos *conservarle* a Cristo las cualidades que fundan precisamente su poder y nuestra adoración, no tenemos cosa mejor que hacer, o incluso nada en absoluto que hacer, que aceptar hasta el fin las concepciones más modernas de la evolución [34] Porque, en síntesis, el mundo en evolucion culmina en Cristo, y Cristo da sentido a la evolucion [35].

Esta intuición unificadora en Cristo, da lugar al Cristo Universal, al Cristo Cosmico, al Cristo Evolutivo, al Punto Omega, al Dios de la evolución, etc , etc Y ello llevó a Teilhard a buscar, dentro del proceso evolutivo, un lugar para los grandes temas de la teología católica, el pecado original, la

32 *El elemento Universal*. En ETG, p. 419
33 Ibid., ps. 420-421
34 *Como yo creo*. En CYC, p. 138
35 "La Evolución al descubrirle una cima al Mundo, hace posible a Cristo, de la manera que Cristo, al dar un sentido al Mundo, hace posible la Evolucion" *Como yo creo*. En CYC, p 139 Y nos da antes este interesante testimonio sobre la conexion entre su fe en Cristo y la Evolucion: "Así queda definido, delante de nosotros, un Centro Cósmico universal al que todo confluye, en el que todo se explica, todo se siente y todo se organiza. Pues bien, en este polo físico de la evolución universal es donde es necesario, a mi parecer, situar y reconocer la plenitud de Cristo. Porque en ninguna otra especie del cosmos, y en ningun otro sitio hay ningun ser, por divino que sea, que pueda ejercer la función universal de consolidacion y de universal animacion que el dog-

Encarnación, la Redención y la creación misma. Es claro que aquí encontró también los grandes riesgos para la ortodoxia de su pensamiento, desde el punto de vista católico.

La formación cristiana de Teilhard no parece, pues, haber influido en la génesis de su pensamiento evolucionista. Más bien, al contrario, la desaconsejaba. Fueron las preocupaciones e inclinaciones personales las que determinaron el cambio de la cosmovisión estática a la evolucionista. Pero Teilhard estructuró todos los demás aspectos de la evolución, trató de confirmarlos y organizarlos dentro de la concepción cristiana del cosmos, y, con gran capacidad de síntesis, estructuró su sistema, que abrazó con el apasionamiento que le era característico.

¿Hasta qué punto influyeron en él los filósofos teólogos católicos con quienes dialogó con cierta intimidad? Estos fueron principalmente los Padres jesuitas Agustín Valensin, Pierre Charles, Joseph Maréchal, Léonce de Grand Maison, Gaston Fessard y Henri de Lubac. Sobre todo los dos primeros y el último. Fuera de la Orden jesuita mantuvo Teilhard gran amistad y contactos doctrinales con Mns. Bruno de Solages, y, aunque sin tanta intimidad, con Maurice Blondel.

Sería de interés una evaluación precisa de la influencia que ejercieron en el pensamiento de Teilhard estos maestros y amigos católicos. Nuestra impresión es que, en el fondo, dicha influencia fue *muy reducida*. A Teilhard le satisfacía encontrar en ellos gran simpatía y aliento, se sentía acompañado y animado enviándoles sus escritos, escuchando sus íntimas reacciones personales y discutiendo con ellos sus puntos de vista. Pero él siguió siempre su propia ruta, y, al final del diálogo, mantuvo sus ideas fundamentales. A veces nos parece que, en medio de la afectividad, cariño y respeto que sentía por

ma cristiano atribuye a Jesús" [...] "Me he embarcado por mi cuenta y riesgo, sin vacilar, en la única dirección por la cual me parecía posible hacer progresar y por consiguiente salvar mi fe. El Jesús resucitado que los otros no eran capaces de identificar, yo he tratado de situarle a la cabeza del Universo que adoraba desde mi nacimiento. Y el resultado de esta tentativa es que hace 25 años me vengo ininterrumpidamente maravillando ante las infinitas posibilidades que abre al pensamiento religioso la <<universalización>> de Cristo". Ibid., ps. 139-140.

sus maestros y colegas, el diálogo era más bien un monólogo, cuando se llegaba al fondo de la cuestión El mismo Teilhard confiesa más de una vez que para él era imposible "cambiar de ideas" Asi, escribe la P Valensin en 1933, a propósito de sus dificultades con Roma "El lado delicado, por el contrario, de mi situacion de cara al P. General, es que me resulta doblemente imposible (primero psicológicamente y luego en conciencia) <<cambiar de ideas>>, como bastante ingenuamente me dicen Todo lo más que puedo intentar (y en el fondo es lo que trato de hacer desde hace años) es hacer la síntesis de <<lo que veo>> con el *máximum* de <<lo que la Iglesia desea ver adquirir>> Resulta molesto, como le escribía a P de B., que en Roma no se intente ver lo que hay de constructivo y conservador en mi esfuerzo Piensen lo que piensen mis relatores, la gente de fuera no se engaña por ello, y si paso por poco <<cura>> no creo que nadie me haya juzgado jamás como <<poco creyente>> En resumidas cuentas no veo otra salida que continuar mi camino" [36]

Así, pues, Teilhard, tratandose de las "ideas", no solo respecto de los superiores de la Orden, sino aun de sus amigos intimos y leales, mantenía con una firmeza de solitario su Verdad, que en conciencia sentía la mision de comunicar "Es tan grande el deseo de que brille la Verdad que creo ver", escribía en 1927 [37], y en 1918 reconoce ya, su soledad intelectual respecto de sus mejo-

36 *Cartas intimas*, p. 292 Ya en 1926 confesaba al mismo P Valensin "porque es verdad que no puedo ver las cosas de otra manera" Ibid p. 158 Y al P Breuil, el 25-V-1933 repetia "En respuesta a un acuestion que he creido deber plantear a mi viaje a Francia Roma (es decir, mi General) me ha hecho saber que tenia que rehusar toda situacion o titulo que me ofrecieran en Paris -porque mis ideas no son seguras y porque, a pesar de mi loable docilidad externa, aparentemente no hacia nada por cambiarlas- He contestado a mi Provincial (un amigo) que me despedía de buena gana de toda situacion -pero que resultaba imposible cambiar mis ideas- por imposibilidad psicologica, y por imposibilidad de conciencia" *Cartas intimas*, p. 294 Ver también, por ejemplo, las "discusiones" de Teilhard y Bruno de Solages que este ultimo sintetiza en su ya citada obra *Teilhard de Chardin*, a propósito de la Creacion, en que Teilhard no suavizo su punto de vista Al final de su informacion escribe de Solages "Je me souviens qu'a la fin d'une de ces matinees, en me quittant il me dit en conclusion Nous exagerons probablement chacun dans notre sens" O.c., ps. 336-337 Lo mismo se diga de otros temas teologicos, como el del pecado original Ver Ibid., p. 327
37 Ibid., p. 188

res amigos, y en cuanto a su "evangelio" "Hasta ahora ninguno de mis mejores amigos me ha comprendido a fondo" [38]

Todo ello muestra que las influencias que Teilhard pudo percibir no decidieron su pensamiento en lo sustancial y que tampoco lograron cambiar su orientación fundamental

4) Lo original de la coincidencia Aurobindo Teilhard

Sin duda que muchas coincidencias entre Teilhard y Aurobindo son propias de todos los evolucionistas o de la gran mayoría de ellos En efecto, hay rasgos que son una consecuencia normal del principio de la evolución, y, por consiguiente, no pueden menos de ser patrimonio común de ambos autores tales son, especialmente, el principio de la materia como punto de partida del proceso de la evolución cósmica: la unidad del cosmos, el lugar privilegiado del hombre en la evolución, ya que éste es el producto culminante de ella

Sin embargo, tal vez, entre todos los partidarios de la evolución, desde Darwin al recientemente fallecido (1975) Julian Huxley, no haya dos concepciones que se acerquen tanto entre sí como las de Aurobindo y Teilhard. Tomemos, como ejemplo, dos figuras representativas del evolucionismo en el siglo XX que ofrecen, en especial, base para una comparación: Henri Bergson y Julián Huxley A ellos se aproximan nuestros autores más estrechamente

En la experiencia evolucionista de Bergson aparecen claramente las intuiciones fundamentales del evolucionismo, incluso, en sus últimas obras, la de una orientación trascendente de la evolución Sin embargo, las diferencias entre Bergson y nuestros dos autores son muy marcadas, aun en las intuiciones básicas que ambos han asumido en virtud de su misma concepción evolucionista. Tanto Teilhard como Aurobindo conocieron bien los escritos de

38. ETG, p. 222

Bergson, los cuales no pudieron dejar de influir en su pensamiento, como hemos visto con anterioridad [38bis].

Citemos algunas de las intuiciones más importantes de Bergson:

1) *La unidad del proceso de la evolucion.* Esta intuición bergsoniana de la unidad corresponde a la pasión por la unidad y a la "conciencia cosmica", propia de Aurobindo y Teilhard Pero sin duda con matices diversos

L'élan vital y la *duree reel* son expresiones del sentido de unidad con que Bergson quiere sobrepasar el evolucionismo darwinista y lamarkista, incluso la explicación mecanicista y finalista de la evolución, es decir, el materialismo no menos que el simple espiritualismo evolucioncita [39]

El mismo Teilhard, hablando de la unidad y continuidad de la vida, ha confesado que "Bergson ha dicho todo esto mejor que nadie tal vez" [40].

Por eso textos como aquellos en los que Bergson habla de una "impulsión única" que mueve por la evolucion toda la realidad cosmica en el espacio y en el tiempo, deberian hallar particular resonancia en las almas de Teilhard y Aurobindo [41]

2) *Superación del dualismo materia-conciencia* por un principio que es la "fuente común" de ambos, ya que "ni la materia ni la conciencia se explican por si mismas" Esta fuente común es la "energía espiritual" que "atraviesa la materia, está todavia aprisionada en el animal" y "se manifiesta definitivamente en el hombre" [42]

3) *El lugar privilegiado del hombre en la evolución* es un tema común a todos los filósofos, pero sobre todo a los evolucionistas. Bergson lo supone en toda su concepcion del cosmos y habla repetidas veces de ese "lugar privilegiado" del hombre en el proceso de la evolucion En el hombre la vida,

38bis Sobre Teilhard y Bergson ver la obra de Madeleine Barthelemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin.* Recordemos tambien la ya citada comparación entre Bergson y Aurobindo hecha por S K Maitra, *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy,* ps. 67-110

39 *L'évolution creatrice,* Paris, 1969, ps. IX-XII y 88-95

40 ETG p. 36.

41 *L evolution creatrice,* p. 271

42 *L'energie spirituelle,* Paris, 1967, p. 18.

"es decir, la conciencia lanzada a través de la materia", alcanza la inteligencia, y por esto es capaz de replegarse en el interior de sí misma, y "despertar las virtualidades de la intuición" [43].

Sin embargo, hay una diferencia profunda entre Bergson por una parte, y Teilhard y Aurobindo por otra. Bergson rechaza la fórmula (que sería suscrita a la letra por Teilhard y Aurobindo), según la cual no sólo *de hecho* el hombre es el ser superior de la naturaleza, sino que lo es *de derecho*, pues "sería la razón de ser de la organización entera de la vida de nuestro planeta" [44]. Es fórmula equivalente a la terminología de Teilhard, para quien la cosmogénesis es en el fondo antropogénesis. La evolución tiene por fin la "hominización". Pero Bergson agrega, enfáticamente, que esta fórmula no es sino "una manera de hablar" [45]. Porque en el fondo, aunque admite que de hecho en el hombre la vida ha dado el salto más elevado y que en esencia es distinta de todo el resto, y aunque por ello puede decirse que el hombre es "término" y "fin" de la evolución, ello no es en el sentido pleno de Teilhard. En realidad, la naturaleza no ha tenido "propiamente hablando ni proyecto ni plan" [46], respecto del hombre.

4) *Tendencia progresiva de la evolución.* Aunque no todos admiten que la evolución es fundamentalmente progresiva, sin embargo la mayoría de los evolucionistas ve en el proceso cósmico un resultado progresivo. Sin duda que existen fracasos, interrupciones y aun retrocesos parciales, pero el conjunto va mostrando una marcha ascendente.

Bergson estaba ya en esta dirección desde sus primeros escritos. *L'évolution créatrice* es clara al respecto. En todo caso hay que distinguir la vida en

43 *L'évolution créatrice*. "De ce point de vue, non seulement la conscience apparait comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les etres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilegiee". "Elles ont raison d'attribuer a l'homme une place privilegiee dans la nature, de tenir pour infinie la distance de l'animal a l'homme". "Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanite; la est notre situation privilegiee" (ps. 183 y 269).

44 Ibid., p. 186. "De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'etre de l'organisation entiere de la vie sur notre planete".

45 Ibid., "Mais ce ne serait là qu'une maniere de parler".

46 Ibid., p. 266. "Il n'y a donc pas eu, a proprement parler, de project ni de plan".

general y las manifestaciones particulares en que ella se manifiesta Aquélla "siempre va hacia delante [. .], se realiza, todo lo posible, en línea recta [.], es una acción que se agranda cada vez más" [47]. Es como una gran corriente que empuja siempre hacia adelante "echando abajo todas las resistencias y franqueando todos los obstáculos" [48]. La realidad es para Bergson "un crecimiento perpetuo, una creación que continúa sin cesar"[49].

Bien sabemos que este aspecto es característico de la concepción de Aurobindo y Teilhard.

5) *Orientación trascendente de la evolución.* También en este punto los evolucionistas están divididos. Pero Bergson debe alinearse entre los que ven en la dirección de la evolución un origen y una meta trascendente Es cierto que Bergson excluye por sistema no sólo el materialismo sino también una finalidad propiamente tal [50].

En la primera obra de Bergson que leyeron Aurobindo y Teilhard aquél reconoce que la evolución tiene una significación, un sentido, y que de hecho ha culminado en el hombre Pero el *élan vital* y creador aparece como inmanente al proceso mismo. Es un "formidable impulso cósmico único e individual" [51], que empuja hacia adelante la evolución.

En trabajos posteriores ya apunta la "hipótesis" de la vida del alma en el "más allá" [52] y de la "supervivencia del alma al cuerpo" [53] como "verosímil". Pero en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, asigna claramente el origen y el sentido trascendente de la evolución al identificar la energía creadora con el amor, al afirmar que la esencia de Dios es el amor y la creación como una empresa de Dios. "La creación se le aparecerá como una empresa de Dios

47 Ibid., p. 129
48 Ibid., p. 271
49 Ibid., p. 240. "nous sentons que la realité est une croissance perpétuelle"
50 Ibid., p. 95
51 Ibid., p. 271.
52 *L'énergie spirituelle*, p. 27
53 Ibid., p. 59

para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor" [54]. "Seres destinados a amar y a ser amados han sido llamados a la existencia, y la energía creadora debe definirse por el amor Distintos de Dios, que es esa misma energía, no podían surgir sino en un universo, y por esto el universo ha surgido"[55] De esta manera Bergson confiesa "sobrepasar las conclusiones de *L'évolution créatrice*" [56]. En ésta la humanidad aparece como la razón última de si misma. Ahora es Dios la razón de ser de la humanidad y de la evolución [57] Señalemos además la coincidencia más acentuada todavía entre Bergson, Teilhard y Aurobindo al identificar la energía creadora con el amor, según acabamos de ver

Las divergencias con Bergson. Como es fácil comprobar, tratándose de Bergson encontramos puntos especiales de su línea de pensamiento que de una manera notable coinciden con los de Teilhard y Aurobindo. Sin embargo, esos mismos puntos de coincidencia, esos mismos temas o tesis evolucionistas de Bergson, se encuentran en Teilhard y Aurobindo enfocados con un espíritu distinto, nos revelan una experiencia y un ambiente que no son el de Bergson, y que, por otra parte, acerca entre sí a nuestros dos pensadores Para quien haya seguido la exposición que hemos hecho de esos mismos temas según los textos de Aurobindo y Teilhard, no será difícil comprobar que nos hallamos en un mundo bastante diferente del de Bergson. Podríamos enumerar rasgos muy diversos y aun opuestos de fondo y de forma, de contenido y de método, en medio de esta concordancia de ciertas líneas generales. Vamos a señalar algunos que, según esperamos, serán suficientes para una comprobación básica.

1) *Unidad*, pero con *divergencia* en Bergson y *convergencia* en Teilhard y Aurobindo. Es una de las diferencias más fundamentales y fáciles de comprobar. La convergencia es característica y esencial en la intuición de Teil-

54 *Las dos fuentes de la moral y de la religión.* Bs. As., 1946, p. 321
55 Ibíd., ps. 323-324.
56 Ibíd., p. 322
57 Ibíd., ps. 322-324

hard. Aurobindo coincide En cambio, Bergson deja que las diversas corrientes de la evolución sigan caminos propios y se diluyan a veces, sin que aparezca una convergencia de conjunto El mismo Bergson admite esta visión divergente aun en la etapa más madura de su pensamiento: "La impulsión original ha tenido, pues, progresos evolutivos divergentes, en lugar de mantenerse indivisa hasta el fin" [58]. Y no parece conseguirla sustancialmente al admitir que el hombre es la meta de la vida. También se rompe en otro aspecto la unidad con la excesiva distinción entre instinto e inteligencia. El mismo Teilhard lo ha señalado. [59]

2) *Superación del dualismo materia-espíritu, pero con menos precisión que en Aurobindo y Teilhard* y sin el acercamiento místico de la materia al espíritu, propio de ambos.

Sobre todo, este último aspecto, que es tan característico de Aurobindo y Teilhard, una especie de "recuperación del elemento divino de la materia" no ha llegado a tener eco en la cosmovisión evolucionista de Bergson, a pesar de su revaloración de la mística, como experiencia humana culminante.

3) *Lugar privilegiado del hombre en la evolución, pero sin plan ni proyecto de la evolución misma.* Ya hemos visto que Bergson sólo en sentido restringido admite que el hombre sea la "meta" y el "fin" de la creación. Pensar que la evolución ha ido organizando sus pasos en orden a la aparición del hombre es para Bergson "una manera de hablar" Éste es un aspecto de fundamental contraste con Teilhard y Aurobindo. Teilhard, sobre todo, hace del sentido "hominizante" de la evolución un tema esencial y la única forma de comprender el "fenómeno humano". Para Teilhard éste se presenta como "eje"

58 Ibid , p. 323 Esta diferencia ha sido muy subrayada por Madeleine Barthelémy-Madaule en su *Bergson et Teilhard de Chardin*

59 *La Activacion de la Energia*, p. 279· "Y no <<la Inteligencia del Instinto>> -como ha dicho el gran Bergson-, quitando al tallo humano, por el solo hecho de esa sutura mal colocada, el valor de <<flecha>> en cabeza de la Evolución Porque la Reflexion (esencia de la hominización) no engendra solamente a la razón razonante, por una especia de dicotomía empobrecedora, sino que refunde y transforma todo el psiquismo animal. ¿Qué es, en efecto, la intuición creadora humana sino un Instinto reflexivo?"

y "flecha" de la evolución, hablando con plena propiedad. Sólo también, por su parte, Bergson descubre en su última obra que el hombre, "la especie (humana) es la razón de ser de todas las demás" [60], y que llega a su culminación cuando llega a "encontrar a Dios" en los místicos. Hay un gran acercamiento ya a Teilhard y Aurobindo, en el análisis de la experiencia fundamental del hombre. Pero el tema no llega aun a adquirir la trascendencia que en toda la obra de Teilhard y Aurobindo tiene el hombre, como culminación de la evolución.

4) *Evolución progresiva pero sin finalidad.* Otro enfoque básico, que afecta a la concepción de la evolución, y en el cual Teilhard y Aurobindo están de una lado y el Bergson de *L'évolution creatrice* del otro. La finalidad, tanto Teilhard como Aurobindo, la ven en el desarrollo de los fenómenos de la misma evolución cósmica de naturaleza convergente. Naturalmente la confirman y la explican ambos porque al principio y al fin de la evolución ven un Absoluto, como Alfa y Omega, que Bergson no deja trascender, limitando así su concepción. Teilhard, en cambio, insistirá en que aun en este nivel, el evolucionista fiel a los hechos debe leer su orientación finalista.

5) *Trascendencia, pero no bien definida.* Ya hemos visto que Bergson no sobrepasa la inmanencia del proceso cósmico en sus primeros escritos. Sólo al final de su itinerario intelectual llega al descubrimiento del Dios personal, por el testimonio de la experiencia mística. Aun así se mueve dentro de la "probabilidad" como filósofo, aunque vitalmente ha encontrado ya un principio en verdad trascendente que le dé la clave de la evolución. En cambio, tanto para Aurobindo como para Teilhard, el Absoluto esta presente en el cosmos en evolución, al principio y al fin, al mismo tiempo que impulsa, por así decirlo, permanentemente la evolución desde dentro. Tanto en Aurobindo como en Teilhard el Absoluto se descubre en la intuición original de la evolución cós-

60 *Las dos fuentes*, ... p. 234. En una de las paginas culminantes de *L'evolution creatrice* Bergson se entusiasma describiendo el impulso arrollador de la evolución, apuntando que pudo vencer todos los obstáculos y "aun tal vez la muerte" (p. 271). Parece apenas un velado y tímido anuncio de una posible era ideal de la humanidad en la tierra.

nica. Es cierto que ambos insisten también en el aspecto inmanente de Dios. Pero se esfuerzan, desde un principio, en afirmar su trascendencia sobre el proceso contingente de la evolución misma. Es evidente que hay un acercamiento mucho mayor entre Aurobindo y Teilhard que entre cada uno de estos con Bergson.

Señalemos otro tema característico de Aurobindo y Teilhard y que está ausente de la preocupación de Bergson, o al menos muy lejos de alcanzar su verdadero relieve y significación. Es la imagen del superhombre como meta final de la evolución de la humanidad. Para Aurobindo y Teilhard el superhombre es la realización en la tierra del ideal divino de la evolución. Se trata de un superhombre con rasgos bastante definidos, hacia el cual irreversiblemente avanza la humanidad. En Bergson esta perspectiva se halla ausente. Una vez más la intuición de Teilhard y Aurobindo sobre el hombre es diversa de la de aquél, a pesar de moverse dentro de temas comunes.

Podrían señalarse muchos más aspectos que distancian a Bergson de nuestros dos autores. Pero esperamos que estas divergencias, en los mismos temas fundamentales, sean suficientes para mostrar que, aun cuando ha habido cierta influencia más o menos conciente de Bergson en Aurobindo y Teilhard, sin embargo, estos han seguido, cada uno por su propia cuenta, un camino personal que los ha diferenciado de Bergson, y han llegado a una concepción de la evolución y del hombre que los aproxima en muchos aspectos.

Presentemos, como punto de comparación, otra imagen evolucionista: Julián Huxley.

Aquí de nuevo aparece, sin que hubiese influencias anteriores, una evidente coincidencia en ciertos puntos de vista sobre la evolución. Pero las divergencias de Huxley con Aurobindo y Teilhard son todavía más profundas que las de Bergson.

La obra central de Huxley [61] es, ante todo, el enfoque de un zoólogo y se mantiene en el estudio de los fenómenos biológicos. Pero en el capítulo final

61 *Evolution*. London, 1937. Traducción al español por F. G. Jiménez de Asúa: *La Evolución. Síntesis moderna*. Ed. Losada, Bs. As., 1946.

se plantea interrogantes sobre el método de la evolución y su futuro. Es fácil ver las afirmaciones de unidad, progreso, y culminación de la evolución en el hombre, comunes a la mayoría de los evolucionistas.

El mismo Huxley nos informa acerca de su coincidencia con Teilhard.[62] Nos dice que en 1946 encontró en él "no solamente un amigo sino el compañero de una aventura intelectual y espiritual".[63] Y señala las grandes coincidencias de ambos, aunque partieron de distintas y aun antitéticas posiciones.

Dice Huxley: "Aunque él contemplaba el problema del destino humano desde el punto de vista de un cristiano y un padre jesuita, y yo desde el de un agnóstico y un zoólogo, nuestros pensamientos habían seguido el mismo proceso y habíamos llegado a conclusiones sorprendentemente parecidas".[64]

Huxley enumera a continuación una serie de afirmaciones claves de Teilhard, y señala el interés que tenía el hecho de que hayan coincidido ambos en muchos puntos "de una manera totalmente independiente".[65]

Entre dichos puntos coincidentes enumera: la consideración del hombre como "un fenómeno natural" y no como algo extraño a la naturaleza; la unidad del cosmos en evolución; la orientación progresiva del proceso evolutivo a través de diversos "puntos críticos", "geosfera", "biosfera", noosfera", la culminación del proceso en el fenómeno humano, la importancia de que la evolución científica influya en el progreso humano, la consideración de la escala gigantesca en que se mueve la evolución en el tiempo y en el espacio.[66]

Huxley considera de gran interés estas coincidencias a las que llegan dos pensadores independientes entre sí. Reconoce también que las ideas difieren en el detalle y que Teilhard en algunos puntos "ha visto muchas veces más

62 *Una aventura espiritual*. Artículo en homenaje a Teilhard. Revista "Planeta". Ed. en español Bs. As., 1965, nº 3, ps. 58-60.
63 Ibid., p. 58
64 Ibid., p. 58
65 Ibid., p. 59
66 Ibid., ps. 58-59

lejos" que él. Sobre todo llama la atención a Huxley la brillante concepción de lo que llama el "enroscamiento cósmico que lleva a un psiquismo más intenso". También subraya Huxley la ley de "convergencia cultural" que llevará a un futuro apogeo del hombre, "considerando ese futuro estado como el apogeo necesario de lo que Teilhard llama la hominización"[67]. Es evidente que se refiere aquí Huxley al superhombre.

Pero, a pesar de estas concordancias, las diferencias entre Teilhard y Huxley no eran sólo de matices, sino muy profundas, muy de fondo. Así, por ejemplo, Huxley da gran importancia al "progreso evolutivo" coincidiendo con Teilhard, pero le da un sentido fáctico o fatalista "sin designio", es decir, sin finalidad, lo que es totalmente contrario a los intereses de Teilhard. Para Huxley el problema evolutivo es "un resultado de las fuerzas ciegas"[68]; para Teilhard el mismo progreso muestra una dirección finalista, que se desprende del análisis mismo de los fenómenos. Para Huxley el progreso "no es inevitable"[69], en cambio, para Teilhard es "irreversible". Para Huxley no hay manera de llegar a principios trascendentes a la naturaleza, más aún, rechaza la inserción de los elementos sobrenaturales del cristianismo en la evolución[70]. En cambio, según Teilhard, en los mismos fenómenos de la evolución no sólo se muestra el elemento trascendente, sino que el cristianismo es la mejor respuesta a la dirección última en que se halla orientada la evolución.

Aquí aparece un profundo distanciamiento de fondo, que afecta a la concepción total de la evolución. Hay un ambiente distinto, hay una concepción

67 Ibid., p. 60

68 *La Evolución*, p. 669

69 Ibid., p. 671

70 "<<Muchos científicos, yo mismo entre ellos, consideramos inoportuno seguir a Teilhard hasta el final en su audaz intento de conjugar los elementos sobrenaturales del Cristianismo con las realidades y consecuencias de la evolución>>. Del prólogo de la edición inglesa. Citado por E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro*, p. 20

diversa de la ciencia misma, hay un horizonte espiritual incompatible. Es evidente, por lo demas, que estas discrepancias de Teilhard con Huxley son comunes a Aurobindo, sustituyendo cristianismo por hinduismo

5) Conclusiones

Podemos apreciar ahora lo muy cercanos que se hallan entre sí Teilhard y Aurobindo cuando se los compara con otros autores, aunque todos se inspiren en un mismo patrimonio común del evolucionismo de su tiempo. Ello aparece claro, no sólo cuando de trata de un pensador agnóstico y racionalista, como Huxley, sino con otro de sensibilidad religiosa, como el mismo Bergson

Esto nos permite acercarnos a una interpretación, tal vez bastante realista, del hecho de la coincidencia especial entre Aurobindo y Teilhard en su cosmovisión evolucionista

Tratemos de formular algunas conclusiones a que se llega al final de esta confrontación sobre el hombre y la evolución, según Aurobindo y Teilhard

1. Hay una *visión naturalista* del cosmos en evolución, que era patrimonio común de los científicos y filósofos evolucionistas europeos, y que asimilaron Aurobindo y Teilhard. Tal es, sobre todo, la evolución biológica, incluyendo en ella al hombre.

2. Hay otra visión *naturalista-trascendente* de la misma evolución cósmica, que asume la evolución de la naturaleza y del hombre, pero descubre, a través de los mismos fenómenos de la evolución natural, una realidad más profunda, que da sentido, culminación y precisión a la evolución cósmica y humana

3. Aurobindo y Teilhard, sin duda que tratándose de la visión naturalista de la evolución, *recibieron del ambiente cultural de su tiempo los temas y las explicaciones más maduras y avanzadas del evolucionismo*. Ello explica su coincidencia en la línea general de problemas comunes y también de respues-

tas evolución, unidad, progreso, primacía del hombre, aspiracion a un futuro ideal de la humanidad Aquí se movieron, ante todo, en le plano de la naturaleza o de las experiencias naturales del hombre, es decir, de la "visión naturalista" de la evolucion

4 Pero *ambos tuvieron experiencias personales coincidentes de una realidad más profunda, es decir, una vision naturalista-trascendente de la evolución* Esta se mostro a traves de los fenomenos naturales, y sobre todo, en la vivencia interior de ellos mismos Estas experiencias personales procedian de una sensibilidad espiritual común, y los condujo a intuiciones comunes, que acercaron entre si la visión cósmica evolutiva en su aspecto natural y en su aspecto trascendente, como dos caras de una misma realidad En una palabra, ellos alcanzaron una visión trascendente del mismo proceso cósmico evolutivo, que acercó a ambos entre si más que con otros evolucionistas y que, además, les permitio coincidir en una visión mas precisa y culminante de los fenomenos de la naturaleza misma

5 *Ello es un testimonio de gran valor para la ciencia y la filosofía*, porque nos revela mejor la esencia del hombre, es decir, que dicha esencia está abierta a una realidad más profunda, como fundamento último de la multiplicidad y de la evolución misma de los entes

6. Es de mayor interés todavía, en este caso, que sea uno occidental y otro oriental; uno sea cristiano y otro hindú Porque asi aparece mas claro que ello se debe a que ambos han vivido, han explotado un nivel de experiencia espiritual comun al hombre como tal, porque es la misma realidad espiritual la que se muestra a ambos y el sujeto que la capta es tambien el mismo Una vez más aparece la esencia del hombre siempre la misma, sea cual fuere la raza, religion o cultura en que un ser humano se desarrolla, y la experiencia humana es siempre la misma, cuando se contempla el fenomeno cósmico en su totalidad, es decir, en su aspecto natural y en su aspecto trascendente

Dos reflexiones más confirmaran el valor de estas conclusiones

1) Julian Huxley señala el interés que tiene el hecho de que dos autores

hayan llegado a las mismas conclusiones "de una manera enteramente independiente". Huxley nos da la explicación de este fenómeno tratándose de su caso y de Teilhard. Con sus palabras, el mismo Huxley nos confirma nuestra conclusion a proposito de Aurobindo y Teilhard. Por eso terminaremos confrontando la conclusión en el caso de sí mismo respecto de Teilhard con nuestra conclusión en el de Teilhard-Aurobindo.

Recordemos el texto de Huxley: "No deja de tener interés, acaso, mencionar que yo también había subrayado muchos de estos mismos puntos y de una manera enteramente independiente. No deja de tener interés digo, pues ello muestra que dos pensadores –un paleontologo que parte de premisas cristianas y un biólogo que parte de premisas racionalistas– estan llamados casi fatalmente a conceder primacía a los mismos fenómenos y a sacar de los hechos las mismas conclusiones generales, con la condición, no obstante, de que ambos encaren el problema con el mismo espíritu, el de un naturalismo sin prejuicios" [71]

En síntesis, Julián Huxley dice que ante los mismos hechos, analizados sin prejuicios, forzosamente dos observadores independientes llegaran a las mismas conclusiones.

Evidentemente, el hecho es de gran interes para la ciencia y para la filosofía. La confrontacion de las experiencias coincidentes es un aporte inapreciable para el valor de los resultados de cada experiencia, pues resulta una garantía para una y otra.

En el caso de Teilhard-Huxley ha sucedido lo siguiente: aunque ambos partían de premisas distintas (paleontologo cristiano el uno y biologo racionalista el otro), cuando uno y otro encaran un mismo plano de la experiencia "sin prejuicios", es natural que den la primacía a los fenomenos más relevantes detectados en la experiencia y que lleguen a las mismas conclusiones. Como dice el mismo Huxley, "están llamados ...casi fatalmente a conceder primacía a los mismos fenomenos y a sacar de los hechos las mismas conclu-

71 *Una aventura espiritual*, l.c., p. 59

siones generales". En nuestro caso, Huxley y Teilhard, en el plano de la experiencia *biológica*, han llegado a describirla coincidiendo en muchos aspectos. En el plano de la naturaleza y de la vida han captado los mismos fenómenos. De ahí la coincidencia.

Huxley, por razones que no es el caso aquí analizar [72], se limitó, desde un principio, al nivel de la naturaleza biológica, negándose a reconocer que alcancemos por la experiencia un plano de la realidad superior o más profundo que el de la naturaleza biológica misma. En cambio, Teilhard y Aurobindo, a través de los mismos fenómenos inmediatos de la naturaleza, han descubierto un *nivel superior de la realidad*, hacia la que se prolonga el impulso mismo de la evolución: este plano de una realidad trascendente y sobrenatural ha sido el campo de experiencia común de Teilhard y Aurobindo, y era natural que en él descubriesen los mismos fenómenos y llegasen a ciertas conclusiones generales coincidentes: la "experiencia cósmica", la "experiencia del Absoluto", Alfa y Omega de la evolución, la "experiencia de lo divino", fue un plano común de realidad presentado a Teilhard y Aurobindo. El testimonio de estos dos grandes místicos nos abre, más allá de los fenómenos puramente biológicos, o mejor dicho, más allá de los aspectos puramente biológicos de los fenómenos, una región superior de la realidad, a la cual la evolución misma lleva al hombre. Teilhard y Aurobindo son una confirmación para la humanidad de que hay hombres, como Bergson dice con palabras que nos apropiamos para cerrar nuestra investigación, que han "logrado romper la resistencia que oponía el instrumento, triunfar de la materialidad y, finalmente, encontrar a Dios. Estos hombres son los místicos. Ellos han abierto un camino por donde podrán otros hombres marchar, y, por lo mismo, han indicado al filósofo de dónde venía y a dónde va la vida" [73].

72 Sobre el problema que plantea el hecho de quienes confiesan no tener experiencias que justifiquen un plano de orden espiritual o suprasensible en que se basan otros sabios, filósofos o místicos, como Teilhard y Aurobindo, ver el análisis que hemos hecho en nuestras obras *La Persona Humana*, 3ª ed., ps. 121-128, y *Más allá del Existencialismo* (filosofía in-sistencial), ps. 137-143.

73 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 324.

2) Para terminar, reiteramos que resulta de gran interés notar que ambos autores han llegado a cierta síntesis del pensamiento de Oriente y Occidente Ambos, de hecho, han incluido los temas complementarios, llegando a una verdadera integración en muchos aspectos Los expositores indios de Aurobindo insisten en presentar el sistema del "Yoga Integral" de éste y su "Vida Divina", como una síntesis excepcional de Oriente y Occidente [74] Pero, la síntesis de Aurobindo que ellos describen, coincide en su estructura básica con la de Teilhard.

Veamos, por ejemplo, como describe S. K Maitra la síntesis Oriente-Occidente de Aurobindo

1) Ha aceptado Aurobindo la evolución cósmica del Occidente, pero la ha sustituido en su aspecto mecánico y materialista por una evolución espiritual.

2) Ha rechazado la evolución cíclica y la evolución individualista de la India, y la ha reemplazado por una evolución cósmica y colectiva del Occidente.

3) Aurobindo se basa en la idea de que la evolución tiene un origen en la divinidad (Saccidananda), y deberá seguir hasta que el mundo sea divinizado

4) Rechaza del Occidente el naturalismo como ideal de la evolución.

5) Rechaza del Oriente la falta de valor dado al mundo, el cual debe ser divinizado para que el hombre mismo pueda ser divinizado [75]

74 S K. Maitra, *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy*, especialmente el cap. I, K. R. Srinivasa Iyengar, Sri Aurobindo , ps 780 y sigs., Haridas Chauduri, *The Philosophy of Integralism*, "integral non-dualism as a supreme East-West synthesis", p. 21, "East and West toward the establishment of a unique world order", p. 20; etc

75 S K Maitra, *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy*, p. 51 Señalemos que uno de los puntos de mayor coincidencia entre Aurobindo y Teilhard es que la evolución es producida por un principio espiritual Maitra ha hecho la comparación de varios autores occidentales con Aurobindo, entre los modernos, Bergson y Alexander En uno y otro caso señala que Aurobindo se diferencia de ellos en que pone un principio espiritual de la evolución, y en uno y otro caso observa que la afirmación de ese principio espiritual no se encuentra en ningún filósofo de Occidente "in any Western philosopher" (p. 39), "real weakness indeed of all Western theories of evolution" (p 47). Sin duda que Maitra no ha tenido presente a Teilhard, para quien el Espíritu es el eje de su evolucionismo. En la fe en el Espíritu como principio de la Evolución Teilhard y Aurobindo van unidos Occidente y Oriente

Maitra concluye que el resultado de esta síntesis "es a la vez una nueva teoría de la evolución, como la cual no se ha encontrado nada parecido en Oriente ni en Occidente".[76] Lo que a nosotros no interesa *en este punto* es que de hecho las características de la síntesis Oriente-Occidente atribuida a Aurobindo coinciden fundamentalmente con la concepción de Teilhard.

Una vez más aparece la coincidencia entre Aurobindo y Teilhard, en cuanto ambos, de hecho, arribaron a cierta síntesis entre el pensamiento de Oriente y el pensamiento de Occidente.

76 "The result is an altogether new theory of evolution, unlike anything found either in the East or in the West". Ibid.

Bibliografía

AUROBINDO

I. Obras

Obras completas.-Han sido publicadas en la Edición Conmemorativa del Centenario del Nacimiento, 1972: "Birth Centennial Library Edition", que consta de 30 vols. El vol. 30 contiene los indices, y es de especial interés, porque ofrece, además del índice general de la colección, otro por orden alfabético, con la "Cronología" de la primera edición de cada obra y otros índices sistemáticos. He aquí los títulos de los volúmenes:

1. Bande Mataram.
2. Karmayogin.
3. The Harmony of Virtue: Early Cultural Writings.
4. Writings in Bengali.
5. Collected Poems: The Complete Poetical Works
6. Collected Plays and Short Stories, Part One.
7. Collected Plays and Short Stories, Part Two.
8. Translations.
9. The Future Poetry, and Letters on Poetry, Literature and Art
10. The secret of the Veda
11. Hymms to the Mystic Fire.
12. The Upanishads: Texts, Traslations and Commentaries.
13. Essays on the Gita.
14. The Foundations of Indian Culture.
15. Social and Political Thought (The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self-Determination).
16. The Supramental Manifestation upon Earth, and Other Writings.

17. The Hour of God, and Other Writings.
18 The Life Divine, Book One and Book Two, Part One
19. The Life Divine, Book Two, Part Two
20. The Synthesis of Yoga, Parts One and Two.
21. The Synthesis of Yoga, Parts Three and Four
22. Letters on Yoga, Part One.
23. Letters on Yoga, Parts Two and Three.
24. Letters on Yoga, Part Four.
25. The Mother.
26. On Himself.
27. Supplementary.
28. Savitri: A Legend and Symbol, Part One.
29. Savitri: A Legend and Symbol, Parts Two and Three.
30. Index.

II. Ediciones en Español:

– La Madre Traducción del inglés por Celia Pacheco, Ed. Kier, Bs. As., 1971.
– La Mente de Luz. Traduc. al castellano por Patricio Canto, Ed. Saros, Bs As., 1975.
– La Vida Divina, Trad. del inglés de Héctor V. Morel, Ed. Kier, Bs.As.,1971.
– Síntesis del Yoga. Traduc. por Héctor V. Morel, Ed. Kier, Bs. As., 1972.

III. Obras sobre Aurobindo:

Banerji, Sana T. K . *Sri Aurobindo and the future of man*- A Study in Synthesis, Sri Aurobindo Society, Pondichery, India, 1974.
Chaudhuri, Haridas: *The philosophy of Integralism.*The Metaphysical Synthe-

sis in Sri Aurobindo's Teaching's Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, India, 1967.

Chaudhuri, Haridas: *Sri Aurobindo. The Prophet of Life Divine.* Ed. Aurobindo Ashram, Pondichery, India, 1951

Gandhi, Kishor: *Social philosophy of Sri Aurobindo and the new age*, Ed. Sri Aurobindo Society, Pondichery, 1965.

Jaideva Singh Thakur: *Philosophy of evolution*· Western and Indian (especial lectures), Ed.Prasākānga - University of Misore, 1970

Karan, Singh: *Prophet of Indian Nationalism* Ed. Bharatiya Vidya, Bhavan, Bombay, India, 1970

Kumar Mitra, Sisir: *Evolution of India*, Ed. Jaico Bu Blishing House, Bombay, India, 1968

Maitra S.K.: *The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo Philosophy*, Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1968.

Maitra S.K.: *The philosophy of Sri Aurobindo Philosophy*, Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1965.

Monestier, A.: *Teilhard et Sri Aurobindo (Carnets Teilhard)*, Ed. Universitaires, Paris, 1963.

Purani, A: B.: *The life of Sri Aurobindo*, A Sources Book, Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1958, 3ª ed.,1964.

Rishabhehand: *The integral yoga of Sri Aurobindo*, Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 2ª ed.,1974.

Rueff, Jacques: *Séance commémorative de Sri Aurobindo à la Sorbonne*, Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1957, Trad. esp. de R. Barrios

Sailley, R.: *Sri Aurobindo, Philosophe du Yoga Intégral*, Ed. Maisonneuve, Paris; 1970.

Satprem: *El yoga Integral de Sri Aurobindo. La aventura de la conciencia.* Trad. Ricardo Barrios, Ed. El Caballito, México, 1970.

Satprem: *Yoga Integral*, Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1971.

Sharma, Chandradhar: *A critical Survey of Indian Philosophy*, Ed. Motilal Banarsidass, Delhi, 1964.

Srinivasa Iyengar, K.R.: *Sri Aurobindo.* A biography and a history. 2 vol., Ed. Sri Aurobindo International Centre of Education, Pondichery, India.
Zaehner, R. C.: *Evolution in Religion:* (A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin), Clarendon Press, Oxford, 1971.

TEILHARD

I. OBRAS

1.Colección.

Éditions du Seuil, Paris

Tome 1. Le phénomène humain (1955).
Tome 2. L'apparition de l'homme (1956).
Tome 3. La vision du passé (1957).
Tome 4. Le milieu divin (1957).
Tome 5. L'avenir de l'homme (1959).
Tome 6. L'énergie humaine (1962).
Tome 7. L'activation de l'énergie (1963).
Tome 8. La place de l'homme dans la Nature (1949).
Tome 9. Science et Christ (1965).
Tome 10. Comment je crois (1969).
Tome 11. Les directions de l'avenir (1973).

2. Otras Obras

Éditions du Seuil

Hymne de l' Univers (1961)
Cahiers Teilhard:
Contienen varios escritos de Teilhard y algunas colaboraciones sobre su pensamiento.
Cahier 1. Construire la Terre (1958)
Cahier 2. Réflexions sur le bonheur (1960)
Cahier 3. Teilhard de Chardin et la politique africaine (1962)

Cahier 4. La parole attendue (1963).
Cahier 5. Le Chist évoluteur. Socialisation et Religión (1965)
Cahier 6. Le Dieu de l'évolution (1968)

Éditions Grasset
Écrits du temps de la guerre (1914-1918).

3. Cartas
Éditions Aubier
Lettres d'Égypte. 1905-1908 (1963).
Lettres d'Hastings et de Paris, 1908-1914 (1965).

Éditions Grasset
Genèse d'une pensée, 1914-1918 (1961).
Lettres de voyage, 1923-1955 (1961).
Nouvelles lettres de voyage, 1939-1955 (1957).
Accomplir de l'homme. Lettres inédites (1968).

Éditions Desclée de Brouwer
Lettres à Léontine Zanta , 1923-1939 (1961).
Lettres intimes de Teilhard de Chardin (1972).

II. EDICIONES EN ESPAÑOL (Madrid, Ed. Taurus) :

– El grupo zoológico humano (1962)
– El fenómeno humano (1963)
– El medio divino (1964)
– El porvenir del hombre (1964)
– La actividad de la energía (1965)
– Ciencia y Cristo (1967)
– Escritos del tiempo de guerra (1967)

– Himno del Universo (1967)
– La aparición del hombre (1967)
– La energía humana (1967)
– La visión del pasado (1967)
– Cómo yo creo (1970)
– Ser Más (1974)

Cartas
– Cartas de Hastings y de Paris (1908-1914)
– Génesis de un pensamiento (1914-1919)
– Cartas de viaje (1923-1939)
– Nuevas cartas de viaje (1939-1955)
– Cartas íntimas de Teilhard de Chardin. Notas de H. de Lubac. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1944.

III OBRAS SOBRE TEILHARD:

Barthelémy-Madaule, J.: *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.
Colomer, Eusebio: *Hombre y Dios al encuentro*, Antropología y Teología en Teilhard de Chardin, Herder, Barcelona, 1974.
Colomer, Eusebio: *Mundo y Dios al encuentro*, Nova Terra, Barcelona, 1963.
Cuénot, Claude: *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de l'evolution*, Plau, Paris, 1958. Trad. al esp. Taurus, Madrid, 1967.
Cuénot, Claude: "Lexique –*Teilhard de Chardin*", Seuil, Paris,1963.
Cuénot, Claude: *Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1962.
Cuypers, Hubert: *Por o contra Teilhard*, Columba, Buenos Aires, 1968. Trad. del francés por H. Giovannoni (*Pour ou contre Teilhard*, Éd. Universitaires, Paris, 1962), Carnets Teilhard, 4.
Cuypers, Hubert: *Vocabulario Teilhard*, Columba, Buenos Aires, 1968 (Trad. del francés por M. I. P. de Molinero y H. Giovannoni, *Vocabulaire Teilhard*,

Éd. Universitaires, Paris, 1962). Carnets Teilhard, 1.

Delfgaauw, Bernard. *Teilhard de Chardin y el problema de la evolución*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966. Trad. del holandés por J. Rovira Armengol (*Teilhard de Chardin*, Uitgeverijhet Wereldvenster, Baarn).

Huxley, Julián: *Una aventura espiritual*, Ed. Sudamericana (Rev. Planeta, enero 1965).

Laberge, Jacques: *Teilhard de Chardin et les Exercices Spirituels de Saint Ignace*. Tesis doctoral inédita. Institut Catholique de Paris, 1971.

Lubac, Henri de: *La pensée reilgieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Lyon, 1962.

Lubac, Henri de: *La oración de Teilhard de Chardin*, Estela, Barcelona, 1966. Trad. del francés por S. Cabré (*La Prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris, 1964).

Lubac, Henri de: *Blondel y Teilhard de Chardin*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1968. Trad. del francés por R. V. Feliu (*Blondel et Teilhard de Chardin*, Beauchesne, Paris, 1965).

Magloire, Georges; Cuyper, Hébert: *Teilhard de Chardin*, Nouvel Office d'Édition, Paris, 1964.

Meinvielle, Julio: *La cosmovisión de Teilhard de Chardin*, Cruzada, Buenos Aires, 1960.

Monestier, A.: *Teilhard et Sri Aurobindo* (carnets Teilhard), Éd. Universitaires, Paris, 1963.

Périgord, Monique; *Evolución y temporalidad según Teilhard*, Columba, Bs. As., 1968. Trad. del francés por J. Fernández Chiti (*Évolution et temporalité chez Teilhard*, Éd. Universitaires, Paris). Carnets Teilhard, 11.

Quiles, Ismael: *Introducción a Teilhard de Chardin. El cosmos, el hombre y Dios*, Ed. Tea, Buenos Aires, 1975.

Rivière, Claude: *En China con Teilhard y cartas inéditas de P. Teilhard de Chardin*. Trad. Francisco Pérez, Ed. Taurus, Madrid, 1970.

Solages, Mgr. B. de: *Teilhard de Chardin*, Édouard Privat, Auvergne, 1966.

Tresmontant, Claude: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid, 1965. Trad. del francés por J. López Pacheco (*Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1956).

Zaehner, R. C.: *Evolution in Religión* (A study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin), Clarendon Press, Oxford, 1971.

IV. OTRAS OBRAS CONSULTADAS:

Bergson, Henri: *L'énergie spirituelle*, Éd. Universitaires, Paris, 1967.

Bergson, Henri: *L'évolution créatice*, Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

Blanco, José M. S. J.: *La antigüedad del hombre y su evolución*, Ed. Sebastián Amorrortu, Buenos Aires, 1925, 2° ed.

Darwin, Charles: *The origin of species*, Reprint of the Sixth Edition, Oxford University Press, 1951.

Haag, Haas y Hürzeler: *Evolución y Biblia*, Herder, Barcelona, 1965. Trad. del alemán por A. Ros (Evolution und Bibel, Rex-Verlay, Lucerna, 1962).

Huxley, Julián: *Evolution*, London, 1937. *La evolución. Síntesis moderna*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa, Ed. Losada, 1946.

Molnar, Th.: *Utopia. The perennial Heresy*. Sheed and Ward, New York, 1967.

Muñoz, Jesús, S. J.: *¿Cómo nació la vida?* Ed. Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1949

Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. Reclam-Verlag, Stuttgart, 1950.

Nogar, Raimond J.: *La evolución y la filosofía cristiana*, Ed. Herder, Barcelona, 1967.

Quiles, Ismael: *Más allá del existencialismo* (Filosofía In-sistencial), Ed. Miracle, Barcelona, 1958.

Quiles, Ismael, S. J.: *La persona humana*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1966, 3° ed.

Quiles, Ismael, S. J.: *Filosofía budista*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1973, 2° ed.

Shubhanarayanan, N.: *Occult Psychology of the Hindus*, Ed. Dept. Publications, Pondichery, 1973.
Vital Hopp, Josef: *Origen y futuro del hombre*, Herder, Barcelona, 1965. Trad. del alemán por A. Ros (Entstehung und Zukunft des Menshen, Rex-Verlay, Lucerna, 1962.

Indice

BIBLIOGRAFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 2007
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal



La presente edición de **El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard** (1ª. edición 1976), se incorpora a la colección **OBRAS de ISMAEL QUILES SJ** con el número 28.

Autor de un estudio anterior sobre Teilhard (*Introducción a Teilhard de Chardin, 1975)*, Ismael Quiles presenta en esta obra un estudio comparado entre Teilhard y Aurobindo sobre la cuestión del hombre y la evolución. El tema del hombre es centro de toda la reflexión filosófica quilesiana y, desde el punto de partida metafísico de la "in-sistencia" como esencia original del hombre, Quiles aborda el análisis de los rasgos fundamentales de la realidad humana, de la evolución y de su significado en la existencia del hombre y del mundo, según cada uno de los dos autores, uno cristiano y occidental, Teilhard, y el otro, Aurobindo, oriental e hindú.

Analizando en forma directa los textos clave de ambos filósofos, el estudio permite discernir los complejos aspectos internos de la génesis de su pensamiento, a la vez que la influencia del contexto histórico, cultural y religioso en cada uno.

La obra se estructura en tres partes. En la **Primera**, compara las coincidencias entre Aurobindo y Teilhard respecto de la **Evolución**, centrándose en la *intuición mística* de la "unidad cósmica", común a ambos autores, como fundamento de la evolución, así como también en la experiencia de la **realidad trascendente** que se muestra a través de la misma evolución.

En la **Segunda** parte, el análisis se enfoca sobre el tema del **Hombre** como síntesis de la evolución, y la prolongación del proceso evolutivo a través y más allá del hombre para culminar en un nivel superior de lo humano como resultado de la evolución espiritual.

En la **Tercera** y última parte, **Reflexiones**, Quiles integra sus conclusiones en la síntesis de tres aspectos: Visión global de las coincidencias; Diferencias fundamentales e Influencias.

Dos pensadores muy distintos y una experiencia espiritual que los acerca y que, como señala Ismael Quiles, es "*siempre la misma cuando se contempla el fenómeno cósmico en su totalidad, es decir en su aspecto natural y en su aspecto trascendente.*"

